lumière & vie

tome XXXIX décembre 1990 n° 200

perspectives théologiques pour la fin de ce siècle

théologies pour la fin d'un temps

2000 n'est déjà plus un « an » imaginaire. La date est désormais inscrite dans les échéances de grands projets. Moins de 50 numéros de *Lumière & Vie* nous en séparent. Il reste à les écrire, il reste surtout à tenir d'ici là cette tâche constante des Eglises depuis les débuts du christianisme : penser et dire, au nom de la foi, le Dieu de Jésus Christ, les épaisseurs du monde, les profondeurs de l'homme. Tâche pour une fin de temps : ce bout de siècle est déjà si imprévu et agité que nous pouvons être sûrs qu'il restera bouillonnant. Il serait présomptueux de s'aventurer au delà du cap du millénaire. Contentons-nous de faire face à la décennie qui vient.

Cet incessant effort de la théologie, plus de 20.000 pages de *Lumière & Vie* l'ont accompagné depuis quarante années. Laissant à d'autres des bilans déjà faits ici ou là, sans oublier pour autant le chemin parcouru dans de telles mutations (1951, naissance de la revue, quel autre monde !), nous entendons avec ce numéro 200 porter en avant le regard : tenter de discerner si les théologiens de nos Eglises sauront tenir l'exigence, ou bien si, comme en d'autres groupes chrétiens, l'affectivité sans contrôle ou l'idéologie sans ouverture l'emporteront sur le patient travail de l'intelligence de la foi.

Les grandes époques de l'histoire des chrétiens furent aussi celles des perceptions théologiques neuves, des audaces dans les questions, du courage dans la pensée, que ces efforts fussent ou non reconnus par les Eglises. Qu'en sera-t-il, d'ici 2000 ? Pour articuler des éléments de réponse, nous avons choisi des théologiens disséminés sur la planète, tous excellents dans un domaine de la pensée chrétienne, et leur avons posé la question : comment voyez-vous, pour votre secteur, ces années 90 et le franchissement du prochain millénaire ? Quelles questions sont ouvertes ? Quels enjeux ? Quels obstacles ? Quelles tâches pour la théologie ?

D'ou ce numéro spécial. Quatorze théologiens, d'Afrique, des Amériques et d'Europe, venus de onze pays, ont la parole. On ne saurait ici tout couvrir : nous avons fait des choix, connu des impossibilités (pas d'écho à nos demandes vers l'Asie, certains champs de la théologie restés sans réponse). Nous ne tenterons pas d'illusoires synthèses, mais présentons un dossier qui nous semble réaliste, modeste, et plein de vitalité.

Il fallait se situer par rapport à un événement majeur : Vatican II. De Bologne, Giuseppe Alberigo discerne en quoi il est encore une référence : si certains textes datent déjà, la dynamique de l'événement conciliaire ne cesse d'inviter à tenir ensemble fidélité et créativité. La référence catholique renvoie d'emblée à l'état de l'œcuménisme : Jean-Marie Tillard, d'Ottawa, livre ici des réflexions sans complaisance : l'œcuménisme, oui, irréversible, et pourtant pas sans de hautes exigences et d'abord celle de viser la communion de foi, avant même l'engagement commun sur des enjeux éthiques. Une contribution luthérienne, par Per Frostin, de Lund, situe alors une discipline centrale de la théologie : la théologie systématique, qui est à redéfinir dans le cadre du pluralisme culturel. Moins portée par la tradition, la tentative de Jean-Pierre Jossua, de Paris, discerne les voies d'une théologie littéraire, attentive à l'écriture d'expériences spirituelles, chrétiennes ou non.

Les textes suivants se tournent vers l'intime relation entre l'attention aux pauvres et la pertinence de la théologie. Depuis Cambridge, Christopher Rowland manifeste comment une théologie fondée sur la détresse des pauvres doit rester à l'écoute de l'Apocalypse. Avec une double expérience des milieux populaires de Wallonie et du Brésil, Ignace Berten tire les implications d'une pensée résolument proche de ceux qui restent à la marge. Jesus Espeja, de Madrid, fait de même pour les perspectives ouvertes dans la société espagnole, dans une Eglise ayant perdu

le pouvoir et convoquée au prophétisme ; Clodovis Boff, de Rio de Janeiro, énon les difficiles questions posées à la théologie de la libération dans un contex franchement nouveau, notamment l'effondrement des régimes communistes. L implications à l'échelle planétaire sont articulées depuis Paris par Vince Cosmao. L'Afrique, elle, vue du Cameroun, est alors évoquée par Eloi Me Metogo.

Dans le champ turbulent de la morale, qu'en sera-t-il de la décennie p chaine ? D'Allemagne, Bernhard Häring formule les exigences d'une éthiq évangélique, suggérant la place d'une morale normative dans une éthique de grâce, et Charles Curran, depuis l'Alabama, montre les obstacles, mais aussi chances, d'une morale sexuelle catholique faisant face aux problèmes réels se posent. Une contribution stimulante de James Provost, de Washington, ouv des perspectives sur l'évolution possible du droit canonique. Le dossier s'achè par une prise de position de Donna Singles sur le rapport de la théologie, et l'institution catholique, avec les femmes.

* * *

Avec son prochain numéro, *Lumière & Vie* ouvrira une nouvelle série. Immu ble depuis plus de 15 ans, la maquette sera changée. Sans rupture avec s orientations et son histoire, la revue entrera résolument dans cette nouvelle déce nie de travail théologique, dont ce dossier dessine quelques traits. Le cap e fixé vers le numéro 250, qui sera déjà dans le prochain millénaire, si Dieu — nos lecteurs ! — prêtent Vie à la revue, espérant qu'elle continuera de jet quelque Lumière sur le devenir de la foi dans cette tumultueuse et passionnar fin de siècle.

ont collaboré à ce numéro

Giuseppe ALBERIGO, directeur de l'Institut des sciences religieuses, Bologne.

Ignace BERTEN, o.p., formateur au Centre de formation Cardijn, Rixensart (Belgique).

Clodovis BOFF, o.s.m., professeur de théologie à l'Université catholique de Sao Paulo, Rio de Janeiro.

Vincent COSMAO, o.p., président du Centre Lebret, Paris.

Charles CURRAN, professeur au Département de religion, Auburn University, Alabama.

Jesus ESPEJA, o.p., professeur à la Faculté de théologie de Salamanque, Madrid.

Per FROSTIN, professeur de théologie systématique à l'Université de Lund.

Bernhard HÄRING, c.ss.r., professeur émérite de théologie morale, Gars am Inn, Allemagne.

Jean-Pierre JOSSUA, o.p., directeur du Centre de formation théologique du Saulchoir et de *La Vie spirituelle,* Paris.

Eloi MESSI METOGO, o.p., professeur à l'Ecole théologique de Ngoya, Yaoundé.

James PROVOST, professeur de droit canonique, The Catholic University of America, Washington D.C.

Christopher ROWLAND, doyen de Jesus College, Cambridge.

Donna SINGLES, chargée de cours à la Faculté de théologie de Lyon.

Jean-Marie TILLARD, o.p., professeur à la Faculté dominicaine de théologie, Ottawa.

AUX ABONNÉS DE LUMIÈRE & VIE

Tous les abonnements pour 1990 s'achèvent avec ce numéro.

Nous remercions ceux et celles qui ont déjà envoyé le montant de leur réabonnement ou qui le feront sans attendre la parution du n° 201.

Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le numéro d'abonné inscrit sur l'étiquette de votre adresse ou si vous renvoyez l'étiquette elle-même.

La présentation des thèmes de l'année 1991 se trouve à la page 151 et les modalités d'abonnement à la page 152.

Les thèmes de LUMIÈRE & VIE en 1991

201 L'Europe et les enjeux du christianisme

202 Prier les Psaumes

203 Au delà des discours, l'art ?

204 Mourir : questions éthiques

205 La mission, actuelle ou désuète ?

vatican II
et la réflexion théologique

Vatican II restera-t-il une référence utile pour le travail théologique des années à venir ? On pourrait penser que non, à voir le caractère daté de nombre de ses orientations ou l'insuffisance de certaines élaborations théologiques. Mais il faut rappeler, contre les applications trop littérales, que les textes du Concile doivent être interprétés selon la dynamique même de l'événement. Or, celui-ci reste un modèle de disponibilité dans l'écoute de l'Evangile, d'attention fraternelle à tous les hommes, d'acceptation de demeurer en recherche. Ce dernier point est déterminant pour le travail théologique, qui doit contribuer à la recherche permanente de la communauté ecclésiale. Il y faudra conjuguer quatre composantes de Vatican II, qui demeurent d'une permanente actualité : la fidélité et la créativité, dans la liberté et dans la communion [1].

On ne peut aujourd'hui échapper à la question : Vatican II est-il encore actuel ? N'est-il pas devenu une référence obsolète et fondamentalement nostalgique ? Bref, le Concile ne constitue-t-il pas une racine trop lointaine, dont la sève semble stérile face aux problèmes nouveaux qui s'amoncellent chaque jour ?

vatican II, actuel ou obsolète ?

Certains relèvent, non sans raisons, que Vatican II est arrivé trop tard, quand la sclérose du catholicisme romain était déjà irrémédiablement avancée. Pour d'autres, au contraire, il s'est tenu trop tôt, vu l'état encore immature du renouveau théologique, alors que le processus de « déseuropéisation » n'était pas encore achevé et que la révolution technologique n'en était qu'à ses débuts. De tels points de vue mettent en lumière des insuffisances effectives et d'indéniables lacunes dans le travail conciliaire. On explique ainsi, par exemple, selon une opinion courante, le schématisme et la timidité du chapitre III de la Constitution sur l'Eglise [2] ou les motivations théologiquement faibles de la Déclaration sur la liberté religieuse.

1. Cet article a été lu presque littéralement comme rapport d'ouverture du Congrès international de théologie organisé par **Concilium** à Louvain, « Au seuil du troisième millénaire », le 9 septembre 1990.
2. Cf K. WALF, « Lacunes et ambiguïtés dans l'ecclésiologie de Vatican II », **Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective**, (G. ALBERIGO, éd.), Paris, 1981, pp. 207-221.

Il est évident que Vatican II s'est profondément ressenti du contexte ecclésial et social dans lequel le Concile s'est déroulé. Un observateur pressé pourrait conclure qu'il fut emporté et dépassé par l'effet conjoint de ses faiblesses internes et des bouleversements qui ont secoué la planète. En réalité Vatican II, comme d'ailleurs tous les grands conciles du passé, s'est inséré de manière dynamique dans notre histoire, dont il n'est pas seulement un facteur, mais un moteur puissant. Il est incontestable que ces vingt-cinq ans ont fait s'effondrer bien des triomphalismes ingénus que le Concile avait suscités, et qu'ils ont soumis à une sévère décantation. Mais il est tout aussi incontestable qu'aujourd'hui nous sommes en mesure de percevoir la portée de l'événement conciliaire sur la longue durée. Qui peut nier que l'Eglise catholique — comme aussi, dans une certaine mesure, les autres Eglises chrétiennes — a reçu de Vatican II une impulsion extraordinaire qui la rend méconnaissable si on la compare à l'Eglise des années quarante et cinquante ? La longue période post-tridentine de Contre-Réforme, eurocentrique et dominée par une spiritualité et une théologie « anti » (la théologie de la controverse), est définitivement révolue au Concile, comme le démontrent paradoxalement les nostalgiques qui voudraient l'exhumer.

Avec le temps, de nombreux aspects de l'œuvre conciliaire qui pouvaient à l'époque sembler importants, se sont fanés et sont tombés (je pense, par exemple, à bien des pages de la seconde partie de la Constitution *Gaudium et Spes*). Mais d'autre part, il en demeure la signification profonde et durable : la capacité d'anticiper de manière prophétique les traits essentiels du grand tournant historique qui investit les Eglises et l'humanité tout entière en cette veille, passionnante et inquiétante, du troisième millénaire.

Aujourd'hui, la vraie question n'est pas : « Vatican II est-il encore vivant ? », mais : « Sans Vatican II, que serait l'Eglise aujourd'hui, et comment pourrait-elle s'avancer vers le troisième millénaire ? ». Ceux qui pensent que le Concile n'est qu'un lointain point de départ, comme ceux qui invoquent une « restauration » (des nostalgiques et des « prophètes de malheur », il y en eut également après le concile de Chalcédoine et le concile de Trente !), ne se rendent pas compte que l'Eglise, si elle se trouvait privée de la lumière du Concile, aurait bien du mal à s'orienter dans les événements du monde d'aujourd'hui.

réception et herméneutique du concile

Vatican II nous apparaît donc, à vingt-cinq ans de distance, comme un événement qui — malgré ses limites et ses lacunes, et au-delà de celles-ci — a rendu actuels l'espérance et l'optimisme de l'Evangile [3]. S'attarder à voir le Concile comme la somme de centaines de pages de textes — presque toujours prolixes, parfois caducs — empêcherait de saisir ce sens plus fécond d'élan donné à la communauté des croyants, pour accepter la confrontation inquiétante avec la parole de Dieu et avec le mystère de l'histoire. Le Concile n'a pas voulu produire une nouvelle « somme » doctrinale (selon Jean XXIII, « il n'y avait pas besoin d'un concile pour cela » !) ni répondre à tous les problèmes. Il est indispensable de reconnaître la priorité de l'événement conciliaire sur ses propres décisions elles-mêmes, qui ne peuvent être lues comme des prescriptions normatives, mais comme l'expression et le prolongement de l'événement. L'élan de renouveau, la préoccupation de recherche, la disponibilité à se confronter à l'Evangile, l'attention fraternelle à l'égard de tous les hommes, ont caractérisé Vatican II ; il ne s'agit pas là d'aspects folkloriques, passagers ou marginaux. Au contraire, c'est justement cela l'esprit et le noyau de l'événement conciliaire, auquel une saine et correcte herméneutique de ses décisions doit se référer [4].

C'est pour cette raison que la réception du message profond de Vatican II ne se joue pas dans un temps bref, et qu'elle implique des dynamiques complexes et des itinéraires contradictoires, voire tortueux. Aucun des conciles qui ont vraiment marqué l'histoire chrétienne, n'a connu une réception rapide et exempte de lacérations [5]. L'influence même d'un concile implique que sa réception soit difficile et graduelle : il ne s'agit pas d'un maquillage superficiel, mais de rénover la chair et le sang de l'Eglise.

3. Cf. **La réception de Vatican II**, (G. ALBERIGO et J.P. JOSSUA, éd.), Paris, 1985.

4. Cf. G. ALBERIGO, « Jean XXIII et Vatican II », dans **Jean XXIII devant l'Histoire**, (G. ALBERIGO, éd.), Paris, 1989, pp. 176-216.

5. Il suffirait de réexaminer l'enquête faite par Léon Ier en 457, plus de 30 ans après la conclusion du concile de Chalcédoine, ou encore les mémoriaux rédigés par Bellarmin quelques dizaines d'années après le concile de Trente. Dans les deux cas, l'image de ces conciles, que nous considérons aujourd'hui comme des piliers de l'évolution chrétienne, était encore floue après de nombreuses années, et leur réception restait disputée et précaire.

L'interprétation d'un concile « pastoral » comme Vatican II se voit soumise à des altérations tendancieuses, surtout lorsque les lectures qu'on en fait visent à offrir une justification « objective » à des changements d'orientation. La fidélité au Concile est alors dangereusement mise en jeu. Mais de toute façon, le débat des interprétations ne peut légitimement ignorer ou minimiser les indications profondes qui viennent de la nature même de l'événement conciliaire. Pour prendre un exemple, on fausserait le sens de l'expression « *Ecclesia (Christi)... subsistit in Ecclesia catholica,* L'Eglise (du Christ)... existe dans l'Eglise catholique » (L.G. I,8), si on l'interprétait sans tenir compte du fait de la participation des observateurs non catholiques au Concile et de la signification ecclésiologique qu'elle a revêtue [6].

L'après-Concile a souffert d'une réception souvent minimaliste, qui a préféré insister sur les aspects fonctionnels (par exemple, la création des conseils presbytéraux et pastoraux, ou le rôle des conférences épiscopales), en négligeant les indications conciliaires les plus significatives, comme ce qui était dit sur la place centrale de la Parole de Dieu *(Dei Verbum)* ou sur l'Eglise comme mystère (*Lumen Gentium,* ch. I). Il est temps de se demander sérieusement si les faiblesses du catholicisme actuel ne dépendent pas, plutôt que d'un excès d'application de Vatican II, d'une réception trop timide et déviée vers des aspects secondaires ou parfois même insignifiants. Dans de nombreuses parties du monde, et surtout dans les jeunes Eglises, le Concile a suscité des énergies de renouveau porteuses d'une extraordinaire générosité, entraînant bien des chrétiens de la base à sortir pour la première fois d'une situation perpétuellement marginale. De fécondes initiatives de communion ont ainsi vu le jour, foisonnantes et même dans quelques cas potentiellement déviantes. Malheureusement, on s'est presque toujours empressé d'en souligner les aspects pathologiques, plutôt que d'en encourager les virtualités constructives. Les débats sur les communautés de base et autour de la théologie de la libération en sont un exemple.

fidélité à vatican II dans la recherche

Au début de cette dernière décennie du deuxième millénaire, il apparaît clairement que s'ouvre une nouvelle phase de la réception

6. G. ALBERIGO, **Ecclesiologia in divenire. A proposito di « concilio pastorale » e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II**, Bologna, 1990.

du Concile. Une première décantation de l'événement conciliaire a eu lieu ; la génération qui l'a vécue est en train de disparaître rapidement, de Karl Rahner à Marie-Dominique Chenu. Les grands changements en cours dans le monde permettent de mieux percevoir la portée de Vatican II et la puissance (la *dunamis*) que l'Esprit a manifestée en lui. Poursuivre et renouveler, dans une fidélité active et créatrice, la réception de Vatican II, telle est la tâche des générations post-conciliaires.

La fidélité à Vatican II est exigeante, il faut y insister. Il est de plus en plus clair que la continuité avec le Concile ne peut être une affirmation abstraite : elle implique un engagement de recherche joyeux, mais aussi sérieux et fort, dans la lumière de l'évangile et de la tradition chrétienne. Vatican II fut essentiellement un événement de recherche qui, entre 1959 et 1965, a engagé tout l'épiscopat catholique et qui a appelé le peuple de Dieu à sortir de son inertie et de sa passivité pour accepter la condition itinérante qui, depuis Abraham, est celle de la famille des croyants.

La décision de s'engager ainsi ne résulte pas d'un acte volontaire du Concile : ce fut d'abord un appel de l'Esprit. Dans les années soixante, tout dans le monde poussait à camper sur la « possession jalouse » (cf. Ph 2,6) de ses propres certitudes. Sous l'impulsion de l'Esprit, le Concile a senti les ferments encore latents dans l'humanité contemporaine et il a pris conscience, non sans peine, que l'on entrait dans un *kairos* — une conjoncture historique exceptionnelle — qui demandait aux chrétiens de mettre au service de leurs frères « du neuf avec du vieux » (Mt 13,52). Sur cette toile de fond, la réception du Concile revient essentiellement à accepter d'être en condition de recherche.

C'en était fini d'une séculaire opposition à l'« adversaire » et de la culture qui en dérivait. On pouvait alors regarder avec magnanimité et clairvoyance vers tant de nouveautés : de la paix, difficile mais possible, au statut de la femme, à l'amitié avec la nature, à la fraternité entre les Eglises. Ce sont là des « frontières » qu'il était presque impossible d'envisager il y a vingt-cinq ans ; les pères du Concile les ont vaguement pressenties — surtout sous l'impulsion de Jean XXIII — et ont indiqué l'exigence d'en révéler le filigrane évangélique, comme « signes » du Seigneur qui vient (Mt 16,3). Il serait illusoire de croire que l'on peut répondre à cette provocation en répétant des formules élaborées par d'autres générations chrétiennes en

vue d'autres conjonctures historiques. Il faut que le peuple de Dieu tout entier, faisant fructifier les talents de chacun, exprime les réponses nouvelles d'une foi qui reste la même.

Cette recherche n'est le monopole d'aucune composante de l'Eglise ; par sa nature, elle ne peut être qu'un engagement choral de communion, dans lequel chaque Eglise et chaque segment « jusqu'au dernier des justes » (LG I,2) apporte sa propre contribution, que les évêques ont la responsabilité d'authentifier et que l'Esprit compose en une symphonie harmonieuse. C'est un engagement d'une telle portée qu'il réclame la participation de tous les dons les plus variés qui rendent belle l'Epouse. Aucun service ne doit être exclu ou mortifié, du primat romain à la foi du plus humble des croyants. Cela exige de la patience, une acceptation réciproque, la confiance dans la miséricorde du Père. Cela demande une attention amoureuse et fidèle pour les richesses multiformes de la complexe tradition chrétienne et, en même temps, une écoute humble et fraternelle des voix de l'humanité et de chaque homme, surtout de ces « derniers » qui, par le choix mystérieux du Père, sont proclamés bienheureux.

Il s'agit d'un engagement pour la recherche qui ne trouvera pas son lieu dans quelque laboratoire isolé et aseptisé, mais qui se vit jour après jour dans la joie et l'espérance du partage, sans éviter angoisses ni douleurs, ni même des erreurs : une recherche que les communautés chrétiennes poursuivent en compagnie de tous les hommes, dans l'obéissance à la condition humaine de Jésus, confiantes dans la puissance de la croix. Mais si l'Eglise cédait à la tentation de se séparer et de se renfermer sur elle-même, fût-ce au nom de la vérité, qui est le Christ, elle risquerait, aujourd'hui plus qu'en tout autre moment de l'histoire, de dégénérer en secte.

En soulignant la dimension de mystère de l'Eglise, Vatican II a rappelé la distinction traditionnelle entre Eglise et Royaume, distinction qui actualise la conscience que l'Eglise est tout à la fois « sainte et pécheresse » (cf. LG I,8), qu'elle est dépositaire du salut et qu'elle doit incessamment le recevoir et le proposer à nouveau. Elle ne peut se substituer au jugement ultime du Seigneur, mais sa tâche est de dispenser la miséricorde du Père. C'est ce qu'a voulu signifier et ce qu'implique le choix de Vatican II de ne pas prononcer de condamnations, mais de mettre au premier plan l'engagement « pastoral ».

Cette recherche qui est celle de la communauté ecclésiale concerne vitalement tous les croyants. Elle a son lieu privilégié dans l'acte liturgique, « source et sommet de toute la vie chrétienne » (LG, I,11). L'exigence de poursuivre la recherche dans la continuité de Vatican II rend urgent de se doter des habitudes mentales et morales qui seront indispensables pour que la contribution des experts réponde avec pertinence au niveau d'engagement de la communauté ecclésiale et au défi historique auquel l'Eglise doit faire face.

contribution intellectuelle à la recherche ecclésiale

Il est prioritaire de redonner à l'activité intellectuelle un style rigoureux et sérieux. Malgré des exceptions significatives mais limitées, la théologie a plus recueilli l'inspiration du Concile au plan quantitatif que qualitatif [7]. De fait, la réception du Concile a surtout suscité des paraphrases et des répétitions, certainement utiles mais faibles et stériles au regard d'un développement substantiel et d'un approfondissement des orientations. Ces dernières années, ce qui concerne les relations entre le christianisme et les autres religions a reçu une attention croissante. Mais là encore, l'identification des problématiques qui commandent de tels rapports, et a fortiori leur élaboration, en sont encore à un stade embryonnaire.

De grands chapitres que Vatican II avait proposés à l'attention générale, comme ceux que nous avons déjà évoqués sur la place centrale de la Parole de Dieu et sur le mystère de l'Eglise, n'ont pas reçu d'apports créatifs. La lecture des signes des temps ou la condition des communautés ecclésiales dans les sociétés contemporaines, n'ont pas eu un sort plus heureux. Trop souvent ces thèmes ont été traités dans des exposés modestes, prisonniers d'une doctrine sociale dépassée qui les banalisait ou les étouffait, ou au contraire, dans des déclarations politiques fracassantes, mais éphémères.

Tandis que Vatican II a pu tirer profit de tant de résultats féconds de la période théologique post-moderniste, il n'est pas facile aujourd'hui de voir un engagement aussi courageux et fructueux, bien que les conditions générales soient, malgré tout, beaucoup plus aisées. Il faut donc stimuler une reprise de la réflexion intellectuelle créative,

7. On peut se référer à : **Le déplacement de la théologie**, Paris, 1977 ; ou au cahier spécial de **Concilium** 190, « Bilan et avenir », en 1983 ; enfin à **Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen** (hrsg. H. KÜNG, D. TRACY), Zürich, 1986.

au-delà de la fragmentation monographique et de la vulgarisation qui se disperse. Cela implique, d'une part, une immersion amoureuse et intelligente dans les grands courants de la tradition, trop souvent mal connue, ou même confondue avec les pratiques du siècle dernier : c'est là un des choix cruciaux qui a donné sa force et son ampleur au mouvement qui a préparé Vatican II. D'autre part, il est indispensable que les acquis de l'exégèse biblique, et d'une manière plus générale de l'analyse historique de l'expérience chrétienne, trouvent une juste attention et soient assimilés profondément de manière à produire une forte conscience historique dans la réflexion chrétienne. Cela pourrait avoir une fonction d'équilibre au moment où le vieil « universalisme » eurocentrique fait place à une régionalisation, saine mais guettée par une réduction des horizons.

Le service de la réflexion intellectuelle ne peut répondre aux exigences d'une grande transformation historique s'il n'est animé et soutenu par une générosité du cœur et une disponibilité à « penser en grand ». Il arrive trop fréquemment que des recherches individuelles soient viciées par le manque de disponibilité intérieure à laisser parler les sources, ou qu'elles soient mortifiées par l'incapacité de situer chaque segment de recherche sur un horizon plus ample. Ce n'est pas un hasard si le « penser en grand » de Vatican II a souvent été confondu avec un optimisme naïf !

Le service que l'Eglise, dans son engagement de recherche, attend de la réflexion intellectuelle est ce grand « bond en avant » dans la formulation, et donc dans la présentation, du message évangélique et du « *depositum fidei* » accumulé par la Tradition, que le pape Jean appelait de ses vœux dans l'allocution d'ouverture de Vatican II, le 11 octobre 1962 [8]. Il s'agit d'un engagement à la hauteur d'une communauté d'Eglise qui ne se comprend pas comme une association de conservateurs de musée, mais comme un peuple en marche.

Un « bond en avant » qui devra nécessairement investir aussi bien la dimension doctrinale que les modalités de réalisation de la communion ou les structures institutionnelles de l'Eglise, et aussi — pourquoi pas ? — celles des facultés de théologie. Il s'agit là d'une dynamique circulaire, dans l'économie de laquelle les différentes compo-

8. Le texte critique en a été édité par A. MELLONI : « Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del concilio Vaticano II 'Gaudet mater ecclesia' di Giovanni XXIII », dans **Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II.** (Testi e ricerche di scienze religiose, 21), Brescia, 1984, pp. 239-283.

santes se fécondent réciproquement. Là encore, on retrouve une indication centrale de Vatican II, qui a su dépasser l'acception schématique du binôme doctrine-discipline, cristallisé dans les conciles médiévaux et surtout à Trente.

Les conditions qui garantissent l'efficacité de cet engagement sont celles-là mêmes qui ont permis l'événement conciliaire : la fidélité et la créativité. Même quand les pères de Vatican II se sont trouvés dans l'impossibilité de réaliser une synthèse organique entre ces deux exigences, ils ne se sont pas résignés à en sacrifier une, ils ont préféré, provisoirement, les juxtaposer. Ils donnaient ainsi une indication précieuse sur la complémentarité, et aussi sur l'articulation possible, de la fidélité à la tradition et de la créativité, qui est la condition même de la conservation et de la poursuite de cette tradition. Les vingt siècles de christianisme ont été sans cesse traversés par la tension dialectique entre fidélité et créativité ; quand cette tension se rompt et qu'un des deux pôles s'exaspère, on tombe dans l'erreur.

L'humus vital dans lequel s'épanouissent aussi bien la fidélité que la créativité, c'est la liberté et la communion. A peine la liberté est-elle mortifiée que la fidélité tend à dégénérer en traditionalisme et la créativité en subjectivisme. La liberté — et cela doit être dit explicitement —, ce n'est pas seulement l'absence de contraintes autoritaires (ouvertes ou implicites) : c'est aussi, et tout autant, la conscience de la responsabilité, l'engagement dans le service, la sérénité dans le discernement. Les indications de Vatican II, justement pour leur caractère « pastoral » et non contraignant, ne peuvent être reçues que dans un climat de libre créativité et dans un style de liberté. Mais le climat de liberté ne peut être séparé de la participation à la communion. Plus que les autres, les jeunes Eglises font l'expérience et témoignent de cette nécessité vitale : que la communion ecclésiale soit le contexte permanent qui engendre et soutienne tout engagement intellectuel. D'autre part, ce sont justement des expériences ecclésiales fortes qui ont toujours exprimé un approfondissement créatif, d'Augustin à Thomas, pour ne donner que deux exemples. Aujourd'hui moins que jamais, la recherche ne peut se développer dans l'isolement de laboratoires intellectuels !

La continuité avec Vatican II, loin d'être accomplie et achevée, est à peine commencée : c'est la responsabilité de tous qu'elle donne du fruit.

giuseppe alberigo

un nouvel âge de l'œcuménisme

L'œcuménisme est devenu un mouvement irréversible. Mais il ne progressera réellement qu'à trois conditions. Il s'agit en premier lieu d'aborder lucidement la question de la primauté romaine, sans quoi l'Eglise catholique ne pourra être en communion avec les autres Eglises ; c'est à la fois rappeler à Rome la tâche d'appliquer l'engagement œcuménique pris au Concile et, aux autres Eglises, l'exigence d'examiner leur identité propre au regard de la communion universelle. Il faut ensuite que, par delà l'union réalisée dans l'action commune pour la justice, pour la paix et pour la sauvegarde de la création, soit affrontée la question de l'unité doctrinale, car la communion de foi est au fondement des attitudes éthiques. Enfin, il convient que se développe l'intelligence de la juste diversité et de la nécessaire unité qui sont requises. Alors pourra progresser cette unité voulue par Dieu, qui est la nature même de son Eglise.

Sauf miracle, en l'an 2000, l'Eglise catholique romaine et les Eglises orthodoxes n'auront pas encore donné à l'unité profonde qui subsiste entre elles sa forme canonique. L'Eglise catholique romaine et l'Eglise anglicane ne seront pas dans la pleine communion que le Rapport de Malte et le Rapport final de la Commission internationale pour l'unité des catholiques romains et anglicans pensaient possible. Les Eglises luthériennes et les Eglises réformées continueront de vivre parallèlement, sans liens structuraux. Et le Conseil œcuménique des Eglises ne se sera pas sabordé, ayant accompli son mandat : « *floreat ut pereat* », fleurir mais pour se faner au jour où la division des Eglises sera surmontée.

Serait-ce le signe que l'œcuménisme n'aurait été qu'un rêve, une entreprise utopique, une sorte de décalque ecclésial des mouvements politiques d'unification auxquels la fameuse encyclique du Patriarcat œcuménique qui fut au départ du grand dynamisme d'unité de ce siècle renvoyait explicitement [1] ? Le chroniqueur britannique qui

1. L'encyclique de janvier 1920, adressée à toutes les Eglises du Christ dans le monde, dit en effet : « La chose nous paraît faisable et plus que jamais opportune, vu qu'elle ferait coïncider ce rapprochement et cette relation avec la création de la Société des Nations dont l'inauguration vient d'être célébrée sous de si favorables auspices. Aussi nous proposons-nous d'exposer brièvement ici nos réflexions et notre point de vue sur la manière dont nous entendons et concevons comme possibles ce rapprochement et cette relation, en exprimant

pense que le moment est venu d'écrire l'histoire de l'œcuménisme parce qu'elle constitue « un important chapitre de la grande affaire des illusions déçues, fibre essentielle de ce demi-siècle de christianisme », a-t-il raison ?

un engagement irréversible

Il nous semble que l'œcuménisme n'est pas mort ou, mieux encore, qu'il ne peut plus mourir. La grâce du siècle qui s'achève aura été de le graver dans la conscience chrétienne comme une marque indélébile. Et il est significatif que dorénavant toute réflexion sur la mission du Peuple de Dieu débouche quasi nécessairement sur la question œcuménique. L'un des fruits les plus déterminants du Concile Vatican II aura été celui-ci : grâce à sa « réception » officielle par l'Eglise catholique romaine qui jusque là s'était montrée inquiète et réticente, l'œcuménisme est devenu l'une des caractéristiques essentielles de *toutes* les Eglises. Bien plus, il constitue désormais l'une des strates les plus fondamentales de leur *communion* : elles sont unies dans leur volonté de chercher à abattre les murs de division dressés par des siècles d'histoire et une accumulation de préjugés non vérifiés. L'affirmation maintes fois répétée de Jean-Paul II parlant au nom de l'Eglise de Rome, « l'engagement œcuménique est irréversible » [2], est plus lourde d'implications ecclésiologiques qu'on semble le penser. Elle est le sceau mis à la lente maturation de ce qui demeurera une loi de la vie ecclésiale.

Nous parlons de maturation. Or l'impression de stagnation que plusieurs ont, face à la situation actuelle de la quête de l'unité, vient précisément de ce que toute maturation est une complexe aventure

notre plus ardent désir de recevoir l'opinion et le sentiment de nos sœurs Eglises d'Orient et des vénérables Eglises d'Occident et toutes Eglises chrétiennes dans le monde... Que ces Eglises qui se glorifient du saint nom du Christ se ressouviennent, pour ne plus l'oublier, du grand et nouveau commandement sur l'amour, et qu'elles ne se laissent plus distancer sur ce terrain par les pouvoirs publics qui, s'inspirant précisément des préceptes de l'Evangile et de la justice selon le Christ, viennent de fonder la Société des Nations pour la défense du droit et pour le maintien de la concorde fraternelle entre les peuples ».

2. Ainsi **Documentation Catholique** 80, 1983, p. 865 ; 81, 1984, p. 704 ; 82, 1985, pp. 640, 773 (discours aux cardinaux de la Curie romaine) ; **A Correspondance Between Pope John Paul II and Bishop James R. Crumley Jr**, New York, 1985, pp. 11, 13.

où s'entremêlent progrès et reculs, enthousiasmes et déceptions. Mais là un avenir se prépare, parfois douloureusement. Il nous paraît possible de percevoir déjà quelques traits de ce que nous appelons le nouvel âge de l'œcuménisme.

I

rome et le mouvement œcuménique

L'entrée officielle et active de l'Eglise catholique romaine sur les chantiers œcuméniques a évidemment donné un tour nouveau aux difficiles recherches sur la structure de l'unité visible, entreprises jusque là surtout dans le contexte de *Foi et Constitution* — où certains catholiques occupent des postes de direction —, mais aussi un vaste réseau de dialogues bilatéraux dont elle a très souvent eu l'initiative. Dorénavant, on ne peut donc plus se contenter de discuter *sur* la primauté de l'évêque de Rome, « la prétention romaine », la loyauté œcuménique de Rome. Il faut discuter *avec* Rome, à la fois dans les commissions théologiques d'experts ou de délégués officiels et sur le terrain. Or il est important de noter que c'est précisément sur ce chapitre de la primauté romaine, avec le type concret de ministère que celle-ci exige de l'évêque de Rome, que la plupart des dialogues bilatéraux les plus significatifs bloquent.

la primauté et l'unité

Si nous mettons cette constatation en tête de notre réflexion, ce n'est pas par simple réflexe catholique, mais bien parce que nous sommes convaincu que la question de la primauté romaine devra être abordée avec lucidité et courage si l'on veut progresser sur le chemin de l'unité tel qu'on le perçoit maintenant. Il faut bien mesurer tout ce qu'implique la certitude partagée dorénavant par la totalité des protagonistes de la tâche œcuménique : on ne peut plus penser à une unité authentique à laquelle l'Eglise catholique romaine serait extérieure, à un rassemblement de la catholicité ecclésiale qui ferait de Rome une ex-communiée. Cela reviendrait à accentuer la division d'une façon dramatique, à dresser l'une contre l'autre deux « communions ». Loin de simplifier la situation œcuménique, l'entrée de l'Eglise catholique dans les discussions sur l'unité et même dans les projets concrets de regroupements ecclésiaux l'a rendue plus ardue. Car désormais l'exigence qu'apporte avec elle la tradition catholique romaine (certains

diront sa prétention, en employant ce terme dans un sens non polémique) et dont, on le sait, elle ne peut se départir, ne saurait être contournée. Elle est jetée en pleine mêlée. On l'accepte ou on la refuse. Si on la refuse, on renonce par le fait même à l'unité de *toutes* les communautés chrétiennes qui, au nom du Christ, ont accepté de chercher ensemble la reconstitution de l'unité visible que Dieu veut. On signe ainsi l'échec de l'œcuménisme. Si on l'accepte, il faut alors, dans un dialogue sérieux mais nécessairement coûteux aussi bien pour l'Eglise catholique romaine que pour les autres, à la fois se laisser authentiquement interpeller par cette exigence et en cerner les contours, trouver sa juste mesure. Si l'unité ecclésiale est redevenue un élément essentiel de notre responsabilité commune, comment éviter cette rude démarche ?

Il nous semble donc que la question de la primauté romaine est devenue radicalement inséparable de la réflexion sur « l'unité que nous cherchons » ou « l'unité que Dieu veut » (expression beaucoup plus heureuse que la première). Question difficile et épineuse, où bien des facteurs non théologiques entrent en jeu.

les implications du concile

Deux points surtout seront probablement au cœur des débats. Il faudra d'abord voir comment la primauté romaine se situe, non pas au-dessus de la communion ecclésiale comme un pouvoir de domination, mais bien à l'intérieur de cette communion et comme un ministère de service [3]. Au sein de l'Eglise catholique, le Concile a provoqué sur ce sujet une importante prise de conscience et déclenché une série de réajustements. Les notions de collégialité, de subsidiarité, ont évidemment permis de comprendre la nature de cette intégration du ministère de l'évêque de Rome en pleine chair du ministère ecclésial. Plusieurs y ont vu une grande espérance. D'autres (dont l'archevêque de Canterbury, Robert Runcie) ont évoqué la possibilité qu'en surgisse un nouveau type de primauté romaine, primauté d'un frère parmi ses frères, « foyer personnel d'unité et d'affection », vraie « présidence dans l'amour » au service de l'unité que Dieu

3. Sur ce point, le dialogue avec les Eglises orthodoxes sera des plus importants. Voir nos deux études, à paraître dans la revue **Nicolaus**, de l'Institut œcuménique de Bari : « Rome dans la communion des Eglises locales », « La présence de Pierre dans le ministère de l'évêque de Rome ».

veut [4]. Cependant, dans la communauté catholique, s'il est facile d'utiliser la terminologie présente dans les documents de Vatican II, il est moins facile de mettre en œuvre les implications des notions employées. On ne change pas facilement des mentalités et des comportements que des siècles de pratique ont enfouis dans une sorte de subconscient collectif. A la moindre occasion ils feront surface. Vatican II a certainement été « reçu » au registre de la *theoria,* il l'est moins à celui de la *praxis.* De vieilles pratiques que le Concile et ses décrets d'application voulaient réformer, cherchent de nouveau droit de cité. Il serait naïf et erroné de voir là une sorte de volonté de négation du Concile. Il faut plutôt y voir le poids de l'institution qui résiste à ce qui brise ses limites.

Il est clair que cette situation inquiète la plupart des partenaires œcuméniques de l'Eglise catholique. Certains faits les rendent perplexes. Selon la remarque d'un évêque orthodoxe, il importe au plus haut point de savoir « ce que Rome fait de son concile ». C'est pourquoi nous pensons que le progrès de l'œcuménisme dans les prochaines décennies sera largement dépendant de la façon dont l'Eglise catholique romaine se conformera dans sa *praxis* à la lettre et surtout à l'esprit de Vatican II. C'est là pour cette Eglise une très grave responsabilité *devant Dieu,* conséquence de sa décision *conciliaire* (donc solennelle et unanime) de devenir en son *aggiornamento* un authentique acteur sur la scène œcuménique. Dorénavant ce qui s'accomplit chez elle concerne tout l'œcuménisme.

l'unité que dieu veut

Un autre point étroitement lié à la question romaine sera, pour l'ensemble des Eglises, une réflexion profonde et sans faux-fuyant sur la nature de l'Eglise de Dieu [5]. Tel est le contexte dans lequel le

4. On trouvera la traduction française du discours d'ouverture de l'Archevêque de Canterbury Robert RUNCIE, à la Conférence de Lambeth en 1988, dans **Documentation Catholique** 86, 1989, pp. 15-22 (20). Texte original dans **The Truth Shall Make You Free. The Report of the Lambeth Conference 1988.**

5. Il est important de noter que la Commission internationale pour l'unité des catholiques romains et anglicans (ARCIC) a mis au point, en septembre 1990, un document d'accord sur **L'Eglise comme communion**. La commission **Foi et Constitution** lors de sa réunion plénière de Budapest, en août 1989, a officiellement inscrit à son programme pour les prochaines années une étude sur l'ecclésiologie. Voir **Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Buda-**

problème de la primauté doit être situé si l'on veut éviter la tentation du bricolage œcuménique qui semble gagner en certains milieux. Avant de s'interroger sur ce que l'on appelle les « modèles d'unité », il est essentiel à notre avis, de s'entendre sur ce qu'est cette Eglise dont on désire rétablir l'unité visible. Est-ce une réalité donnée par Dieu, donc s'imposant à nous pour que nous la recevions *dans la foi* telle que Dieu lui-même la veut et la fait dans l'Esprit du Christ ? Ou est-ce un simple « aménagement utile et souple des vécus ecclésiaux » ? Telle est, nous semble-t-il, la façon dont de plus en plus se pose la question. Tant qu'elle n'est pas abordée avec réalisme et discutée en refusant de prendre pour pôle de référence la doctrine confessionnelle du groupe auquel on appartient, on ne peut parler d'unité que d'une façon approximative, toujours sujette à révision. En effet, tous les « modèles » proposés — le terme « modèle » lui-même nous a toujours paru étrange [6] — ne peuvent être qu'arbitraires tant qu'ils n'essaient pas de concrétiser une vision ferme et commune de la nature de l'Eglise de Dieu. Et leur « souplesse » n'a de sens que dans la mesure où, ainsi que l'ont montré diverses formes authentiques de communion ecclésiale réalisées dans l'histoire, ils ne faussent pas ce qui est reconnu *par tous* comme la nature de l'Eglise. Discuter de « modèles » — comme le fait le Conseil œcuménique depuis New Delhi, Uppsala, Nairobi — entre communautés chrétiennes encore en désaccord profond sur la notion même d'Eglise, nous paraît une démarche sans issue. Aussi, après ces tentatives qui ont eu le mérite de défricher le terrain, de manifester les problèmes, de faire surgir les oppositions irréconciliables, le moment est-il venu de chercher ensemble, non pas *une* vision commune de l'unité, mais *la* vision de l'Eglise de Dieu qui explique et fonde l'unité que Dieu veut.

La tâche qui incombera aux prochaines années de l'œcuménisme n'est donc pas de chercher une formule d'unité avec laquelle « les diverses confessions ecclésiales pourraient, *demeurant ce qu'elles sont,*

pest 1989 (coll. Faith and Order Papers 148, Genève, 1990, pp. 202-219). La Commission internationale de dialogue entre les Eglises orthodoxes et l'Eglise catholique romaine a, elle aussi, centré son attention sur la nature de l'Eglise.

6. Dans la langue américaine, le mot *model* implique l'idée d'un plan, d'un patron avec lequel on s'efforce de faire coïncider une réalité en devenir. Or, dans le cas de l'Eglise, il s'agit plutôt de l'organisation ou de l'aménagement d'une réalité dont la nature s'impose. C'est la nature de l'Eglise qui commande le « type d'organisation » que l'on pense le plus adapté.

se sentir à l'aise et ainsi faire alliance entre elles » *(sic)*. Il s'agit de découvrir la norme de l'unité, mais en la cherchant dans la nature de l'Eglise que Dieu a fondée et qui a en lui sa finalité. Alors seulement on pourra parler « modèles ».

une tâche pour toutes les églises

De nouveau, c'est là une démarche exigeante, demandant honnêteté et courage, appelant les diverses confessions chrétiennes à scruter le bien fondé de certaines de leurs caractéristiques historiques et de leurs *a priori,* les invitant même à réexaminer leur raison d'être. Aucune Eglise, aucun groupe ecclésial ne saurait échapper à cette requête, impliquant un jugement critique *ad intra.* De même donc que nous avons souligné combien la façon dont l'Eglise catholique romaine se laisse modeler par Vatican II est devenue cruciale au plan œcuménique, de même nous soulignons l'importance pour toutes les Eglises de réfléchir sur leur propre identité et sur la façon dont elles réalisent en elles ce que les Pères nommaient l'*eidos* de l'Eglise, c'est-à-dire son essence profonde. Et de même que la conjoncture œcuménique oblige nécessairement l'Eglise catholique à porter un regard neuf sur sa façon de comprendre le rôle de la primauté romaine, de même elle oblige nécessairement toutes les Eglises à relire en fonction de la communion universelle leur spécificité confessionnelle. Dans les prochaines années, la marche vers l'unité exigera des Eglises qu'elles regardent *ad intra,* qu'elles s'autocritiquent et, si nécessaire, entreprennent ou achèvent leur *aggiornamento.* D'ailleurs, à quoi bon resouder des communautés malades, dont chacune serait divisée à l'intérieur d'elle-même et partagée dans sa compréhension de la foi ? On ne ferait qu'agglutiner des problèmes.

Dans ce climat d'honnêteté *devant Dieu,* il sera alors possible d'examiner *ensemble* comment les options que, dans leur confessionnalité, les Eglises jugent fondamentales, ou bien ne sont pas exclusives l'une de l'autre ou bien dressent des murs de séparation insurmontables [7]. Dans ce dernier cas, leur respect commun du dessein de Dieu ne devrait pas pousser les Eglises à en prendre leur parti, mais à s'interroger ensemble en un dialogue enraciné, non dans l'autodéfense, mais dans la quête de la vérité. On ne peut renoncer à l'unité.

7. Sur cette question des différences fondamentales, voir le document du Comité mixte catholique-protestant de France, **Consensus œcuménique et différence fondamentale**, Paris, 1987.

II

au centre, la communion de foi

Cela nous conduit à un autre point qui nous paraît de plus en plus net. Très enracinées dans la volonté de communier au nom de l'Evangile au sort des petits et des méprisés, les Eglises ont, surtout depuis le milieu de ce siècle, essayé d'assumer — parfois avec un admirable courage — les cris de souffrance et les grands sursauts des communautés humaines enserrées dans les griffes de l'injustice, de l'exploitation malhonnête. Il leur est certes arrivé de manquer de recul, de faire au marxisme des clins d'œil trop naïfs. Néanmoins, ce fut dans l'ensemble une entreprise noble, authentiquement évangélique. Au moment où s'achève ce siècle, on peut dire que les forces vives des Eglises sont du côté de ceux et celles que, résumant l'enseignement des prophètes, Léon Bloy voyait comme les préférés de Dieu. C'est là un acquis.

affronter les divisions doctrinales

Mais on perçoit maintenant, avec lucidité, qu'il est impossible de résumer la tâche œcuménique dans cet engagement au cœur de la détresse humaine. Au sein des Eglises, beaucoup de voix se font entendre qui disent que l'unité voulue par Dieu pour son Eglise ne saurait consister en une simple « alliance » des forces chrétiennes contre le racisme, la violence, l'oppression des autochtones, le militarisme, la discrimination sexiste, la destruction de la Création, « l'effet de serre » qui menace la vie. La fameuse « convocation mondiale » de Séoul (5-12 mars 1990) a permis de saisir sur le vif comment un œcuménisme réduit aux perspectives de ce qui fut le mouvement *Life and Work* (le *Christianisme pratique*) risque de tourner en rond pour s'enfermer dans des imbroglios insolubles [8]. Et, dans les couloirs du Conseil œcuménique, les anciens couplets quelque peu narquois sur le travail doctrinal de *Foi et Constitution,* considéré comme « un gaspillage d'intelligence au service d'un but utopique » *(sic),* se muent en des appels au secours.

Ce sont d'ailleurs les chrétiens des pays les plus marqués par la haine raciale et la misère matérielle qui, maintenant, expriment leur désir de voir les Eglises mettre fin à leurs divisions doctrinales. La

8. Voir l'important entretien accordé par Lukas VISCHER, après la réunion de Séoul, au journal **La Croix**, 13 mars 1990.

confusion causée par la multiplicité des confessions les empêche, disent-ils, d'être « sur le terrain » une seule voix, une seule parole évangélique et, plus fondamentalement, un témoignage vivant de la réconciliation qu'annonce l'Evangile [9]. Or cette multiplicité des confessions a été exportée par les chrétientés d'Europe et d'Amérique : elles ont évangélisé en implantant partout un christianisme déchiré, et déchiré par elles. Tant qu'elles n'auront pas réglé leurs conflits et mis fin à leurs divisions, les communautés issues d'elles et toujours rattachées à elles de quelque façon (principalement par l'appartenance aux Fédérations, aux Alliances confessionnelles, aux Communions mondiales, aux Patriarcats, à l'Eglise catholique romaine) demeureront séparées par des murs que les « alliances » locales ne parviendront pas à abattre totalement. La division ne peut pas se guérir uniquement au niveau local. Elle ne peut pas non plus se guérir par une simple « alliance » au service de la justice et de la fraternité. Car elle implique toujours un désaccord portant sur des réalités aussi fondamentales que Dieu, le Christ Jésus, le salut, l'Eglise de Dieu. L'unité ecclésiale n'est pas celle d'une coalition des forces vives contre les forces du Mal ; elle est celle d'une *communion* dans le Dieu vivant.

au delà de l'éthique

Nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que, lentement, dans les prochaines années, l'œcuménisme en viendra à dépasser — sans pour autant en renier les options essentielles — ce que nous avons souvent décrit comme sa polarisation sur les questions éthiques. Et pour cela on cherchera, aussi bien à l'échelon des organismes internationaux (surtout du Conseil œcuménique) qu'au registre local, à faire de l'annonce *commune* de la foi le spécifique de la *philanthropia* chrétienne. Il nous semble que la ligne de force passera d'une fixation sur les œuvres à une fixation sur la foi et, chose paradoxale, en grande partie sous l'influence des Eglises orthodoxes (que les bouleversements récents ont fortement interpellées à ce niveau) et de l'Eglise catholique romaine. La réaction de plusieurs orthodoxes devant la situation de l'Occident chrétien qu'ils jugent à la lumière de leur propre drame est, en effet, éclairante. Dans la coresponsabilité de tous ceux et celles qui s'engagent pour le bonheur de leurs frères et sœurs,

9. Voir, par exemple, l'éclairant article de Patrick COMERFORD, « Namibian Challenge to Western Commitment to Ecumenism », dans le journal de la **Irish School of Ecumenics**, 1990.

les chrétiens d'Occident auraient-ils oublié — se demandent-ils — que ce que l'Evangile considère comme le secret de ce bonheur s'enracine *ailleurs* que dans les *œuvres* de la bienfaisance ? Or cet *ailleurs* est rejoint par la foi [10].

Dans la situation extrêmement complexe de l'humanité, il nous semble que devra donc bientôt s'amorcer un sursaut, déterminant pour l'orientation future de l'œcuménisme. Si, dans le passé, la Parole de Dieu avait été souvent étouffée par les pesanteurs du juridisme et des institutions — un poids que partout on s'est efforcé d'alléger, non sans succès —, elle est souvent étouffée aujourd'hui par les innombrables paroles que l'on greffe sur elle et qui sont d'ordinaire plus l'expression des aspirations de notre temps qu'une explication de son propre contenu. Sous ces sécrétions, elle perd son tranchant. Surtout, elle devient très souvent message moral, dans lequel la dimension théologale du mystère chrétien se dilue. La tentation de plusieurs milieux, répercutée dans le monde œcuménique, a été de « rendre l'Eglise aimable, en la montrant solidaire des valeurs qui enflamment nos contemporains les plus sincères ». Mais est-elle, avant tout, cela ou la reconnaissance du Christ comme Seigneur, pour la gloire du Père ? L'Eglise est liée à un ordre de valeurs plus que morales, relevant de la transcendance du Dieu et Père de Jésus. C'est ainsi qu'elle est sel de la terre, lumière sur la montagne. Ce « plus que moral » est ce que les Eglises ont à redécouvrir si elles veulent progresser sur le chemin, non d'une simple coalition des forces vives et des générosités, mais de la *communion* de foi et de charité. Qu'est le Christ Jésus ? Est-il le Seigneur ou un génial maître de sagesse et de dévouement ? Sans diminuer l'exigence morale, l'impératif du service, l'appel à la compassion et à la *philanthropia* sans lesquels l'Evangile ne serait plus l'Evangile de Dieu tel qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ, le moment est sans doute venu de renverser l'équilibre qui s'est peu à peu instauré durant les dernières années. Dans la quête de l'unité, le gros des efforts portera sur la *communion* de foi, sur la restauration de l'unanimité visible dans la confession du Dieu et Père de Jésus et sur la célébration commune d'une authentique Eucharistie, *sacramentum Ecclesiae*.

10. C'est là une conviction enracinée dans la grande tradition orthodoxe. Voir « Bearing Witness to the Reign of God in the Struggle for God's Truth and Justice on Earth », Ion BRIA, **Martyria Mission. The Witness of the Orthodox Churches today**, Genève, 1980, pp. 237-248.

III

unité et diversité : la catholicité

Nos remarques sur la nécessité pour chaque Eglise de se juger elle-même — dans son intelligence de la foi, le fondement de sa confessionnalité (si elle est une Eglise confessionnelle), sa propre cohésion dans la fidélité à la tradition apostolique — et nos réflexions sur la nécessité d'un examen en commun, sincère et profond, de la primauté romaine sont liées à un autre problème. Nous sommes convaincu qu'il sera au centre des préoccupations œcuméniques dans les prochaines années. Là encore les bouleversements vécus par les Eglises orthodoxes auront leur répercussion sur la conscience œcuménique. Il s'agit de la relation entre *communion* universelle et respect des particularismes [11].

respecter les héritages

Ce siècle s'achève sur une renaissance des nationalismes, au moment où les pouvoirs qui maintenaient certains peuples dans leur étau de violence s'effondrent. De partout montent des appels à la reconnaissance de l'identité propre, au droit de revendiquer l'histoire séculaire qui a modelé la façon particulière d'être et de vivre, à l'expression du contenu de la mémoire qui donne au groupe son âme. Il est évident que ces aspirations pénètrent les milieux œcuméniques. On y vit déjà, d'ailleurs, une tension dans ce sens, provoquée dans le monde orthodoxe par la difficile question des « autocéphalies » (où entrent en jeu précisément les identités nationales) et dans le monde occidental par les blocs confessionnels, souvent très puissants. Il est entendu que, par exemple, le bloc luthérien tient à son identité et aux traits — telle la justification par la foi — qui la dessinent [12]. Dans l'Eglise catholique elle-même, fortement unifiée en sa structure, les conférences épiscopales aspirent à une reconnaissance réelle de leurs

11. Nous avons souvent étudié ce point. Voir, en particulier, J.M.R. TILLARD, « L'universel et le local », **Irenikon** 60, 1987, pp. 483-494 ; 61, 1988, pp. 28-40 ; « Corps du Christ et Esprit Saint », 63, 1990, pp. 163-185.

12. C'est ce qui explique l'intérêt porté par les luthériens à cette question. Voir, en particulier, H. MEYER, « Identités confessionnelles et communauté œcuménique », **Positions luthériennes** 27, 1979, pp. 81-99, et « La notion d'unité dans la diversité réconciliée et le problème de l'identité confessionnelle », **Irenikon** 57, 1984, pp. 27-51.

caractéristiques propres. Rares sont aujourd'hui les théologiens sérieux qui mettraient en cause la nécessité de respecter les divers héritages, les diverses cultures, les divers esprits. On ne parle — et souvent sans assez de discernement — que d'inculturation...

diversité nécessaire et diversité intolérable

Mais cela remet au premier plan de la recherche œcuménique la difficile question de la nature de la catholicité. Celle-ci, en effet, est le résultat de l'actualisation de la même, indivise et inchangée réalité dans l'immense variété des cultures, des situations, des mentalités, des lieux. Elle est l'osmose de l'unité et de la diversité. L'œcuménisme cherche à réaliser l'unité de l'Eglise de Dieu. Mais cette unité n'est ni une addition, ni un mélange. Elle est la saisie de l'imprégnation de la diversité et de la pluralité de l'humain par la puissance de l'Esprit du seul Seigneur, communiqué grâce à une même foi, un même baptême, un même Corps et un même Sang sacramentels. Il en résulte que la recherche des « modèles d'unité » est soumise plus que jamais à deux impératifs difficiles, toujours en dépendance de ce que nous avons dit de la nécessité d'une recherche primordiale sur la nature de l'Eglise de Dieu.

Le premier de ces impératifs est la détermination de la marge de diversité requise pour que la pluriformité qu'appelle la catholicité ne soit pas engloutie dans l'unité. En d'autres termes, il s'agit de déceler ce qui permet que l'unité coïncide, non avec une simple catholicité quantitative, mais avec une catholicité qualitative. Ce n'est pas besogne facile. Car, s'il existe une diversité nécessaire, il existe aussi une diversité intolérable, sous peine de transformer la robe sans couture en un manteau d'Arlequin. Ici un certain non-dit est souvent, soit plus utile, soit plus dangereux pour la *communion* authentique entre Eglises que les affirmations nettes dont on sait mesurer le sens. C'est pourquoi, sur la base des rapprochements et du changement de mentalité accomplis durant ces dernières décennies, il faudra en venir à connaître les autres Eglises, non seulement dans leurs documents officiels, mais aussi dans leurs fidèles. Il arrive que cela change du tout au tout le jugement porté sur l'identité du groupe et donc sur ce qui unit ou sépare en réalité.

L'œcuménisme officiel, en son étape de défrichement, n'a pas encore pu porter suffisamment attention à la *foi vécue*. Il s'est trop concentré sur la *foi formulée*. Certes, il n'est pas aisé de déchiffrer

dans la foi vécue l'authentique contenu de la croyance réelle, d'autant plus que bien des pauvretés humaines peuvent venir polluer l'intention foncière. Pourtant, on découvre alors que des accords verbaux sur des formules peuvent cacher dans la réalité des désaccords implicites, que certains silences des documents officiels ne signifient pas dans les faits une absence de foi sur le point en question. La différence intolérable ne correspond pas toujours dans la réalité à ce que les formules laissent soupçonner. Le regard lucide porté sur la vie concrète des communautés nous paraît, pour cela, essentiel à toute démarche visant à instaurer une *communion* qui soit authentique et ne se limite pas à un accord juridique. Cela vaut surtout pour les dialogues bilatéraux. Mais cela vaut aussi à un plan plus large. Dans quelle mesure, par exemple, l'accord de Lima (le « BEM »), accepté à l'unanimité des représentants officiels des Eglises membres de *Foi et Constitution,* répond-il à un accord dans la pratique, ne serait-ce qu'à la volonté pour certaines confessions de modeler dorénavant sur lui leur pastorale [13] ? L'aventure du « BEM » incitera, pensons-nous, les milieux œcuméniques à accorder une très grande attention à ce que nous aimons appeler l'exégèse de la foi confessionnelle par la vie concrète des communautés et des fidèles. Mais comment ? Certainement pas en copiant la manie des sondages qui envahit nos sociétés... Le « sens des fidèles », *sensus fidelium,* (car c'en est une forme) ne se révèle pas par un comptage des voix ! Il faudra beaucoup réfléchir sur ce point : il nous paraît crucial.

l'objet et les sujets de l'œcuménisme

Le second impératif auquel nous pensons est étroitement relié au premier ; pourtant il ne se confond pas avec lui. Il relève d'un autre registre de la vie de foi. L'expérience nous a convaincu qu'il existe deux visions à l'intérieur du mouvement œcuménique, la vision qui juge de tout en fonction de l'*objet,* la vision qui juge de tout en fonction du *sujet.* Le drame du Conseil œcuménique de Genève a été de ne pas voir leur nécessaire complémentarité. Parce qu'elle est nécessairement fondée sur la foi, la *communion* ecclésiale s'ancre dans un *objet de foi,* un *depositum fidei,* un *donné apostolique,* avec

13. Il est éclairant de parcourir, en lisant entre les lignes, **Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses**, Genève, 1990 (ainsi pp. 27-29, n° 21-24 ; p. 70, n° 36).

lequel on ne peut pas tricher, l'Eglise étant ce qu'elle est, fondée sur la foi confessée par la communauté apostolique et transmise de génération en génération. Tricher avec l'*objet* reviendrait à corroder le roc sur lequel est bâtie l'unité elle-même. Mais, parce qu'elle est communauté de salut, la *communion* ecclésiale ne se réalise que dans des *sujets,* des hommes et des femmes que leur temps, leur culture, leur milieu, leur mémoire imprègnent de toute part. Bien plus, l'unité ecclésiale est faite de ces *sujets.* Elle n'est pas une *communion* de textes, d'idées, de dogmes : elle est la *communion* de ceux et de celles qui adhèrent au contenu de ces textes, à ces idées, à ces dogmes. Il y a dans la *communion* ecclésiale — et cela appartient à la chair de sa catholicité — un imposant contenu d'humanité. Elle est une *communion* d'humanités, avec ce que celles-ci portent de richesses et aussi de diversités. Ce sont des hommes et des femmes dans ces diverses humanités qui, si leurs Eglises parviennent à s'unir *en vérité,* sont appelés à devenir *en vérité* un unique *sacramentum* de la charité de Dieu, une unique confession de l'*objet* de foi.

Sous peine de sceller juridiquement une *communion* abstraite que l'eucharistie ne parviendra jamais à nouer réellement, il est donc nécessaire aux artisans de l'œcuménisme de chercher une unité qui tienne compte des *sujets.* Il ne s'agit certes pas de diminuer l'exigence de la foi ou de rogner sur le contenu de la Révélation pour l'adapter au degré de compréhension des fidèles : l'*objet* de foi constitue la norme inviolable de toute *communion* ecclésiale authentique. Mais, puisque ce qui se trouve en cause est l'unité de communautés humaines, il s'agit de juger de la façon dont ce donné de foi est assumé dans la vie concrète des Eglises cherchant à entrer en *communion.* Il existe un *ethos* protestant, un *ethos* catholique, un *ethos* orthodoxe, faits de cultures et de mémoires séculaires, à travers lesquels toute vérité *commune* est comme filtrée [14]. Il importe donc grandement de voir ce qui résulte de ce filtrage. Il se peut, par exemple, que la façon dont une communauté orthodoxe comprend, dans un accord œcuménique avec l'Eglise luthérienne, l'affirmation catégorique : « On devient chrétien par la foi et le baptême », ne soit pas identique à la façon dont une communauté luthérienne comprend cette

14. Voir J.M.R. TILLARD, « Canterbury et Rome, proches et loin », **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie** 37, 1990, pp. 137-153, où nous avons approfondi ce point au cours d'un débat universitaire avec le Pr. Henry CHADWICK. (trad. anglaise : « Canterbury and Rome : so near, so far », **One in Christ** 25, 1989, pp. 139-152).

affirmation *commune* qu'elle considère certainement, elle aussi, comme essentielle. Bien plus, à l'intérieur du même *ethos* confessionnel, les diversités nationales, sociologiques et raciales opèrent, elles aussi, un autre filtrage. Un Allemand, un Japonais, un Ethiopien, un Kabyle, donnent-ils aux mots-clés de la foi chrétienne exactement le même sens ? Nous avons nettement perçu ce problème en préparant le document de *Foi et Constitution* sur l'explication de la foi commune, telle qu'elle est exprimée dans le Symbole de Nicée-Constantinople. Un *scholar* d'une université japonaise remarquait : « Quand je prononce même le mot Dieu, comme chrétien, je dois, à cause de mon âme japonaise, faire une transposition telle que je ne suis pas sûr de mettre sous ce terme ce qu'y mettait saint Paul et ce qu'y mettent les missionnaires venus de l'Occident ». Qu'en est-il des mots incarnation, rédemption, communion, salut ?

La réponse à cette question extrêmement complexe ne peut se trouver, nous semble-t-il, qu'au niveau local. C'est pourquoi nous pensons que, dans les prochaines décennies, il sera essentiel d'insister sur une confrontation des lectures culturelles des articles fondamentaux de la foi ecclésiale. Et cette confrontation ne peut être vraie que si elle est faite sur le terrain, à l'écoute non seulement des spécialistes, mais des chrétiens ordinaires qui pratiquent régulièrement leur christianisme.

l'authenticité de la communion

Nous parlons donc d'un nouvel âge de l'œcuménisme centré sur l'exigence de la foi, l'authenticité de la confession commune du Dieu et Père de Jésus. Cela ne signifie pas que l'acquis des dernières décennies — la *communion* dans le service de la charité — doive être dorénavant mis de côté. Il faut faire en sorte que la communion dans le service trouve son axe, non pas en elle-même, dans une sorte d'autosuffisance de la *praxis* chrétienne, mais dans l'adhésion commune à la Parole qui fonde la foi et la vie évangélique. D'ailleurs, n'est-ce pas là le sceau de son authenticité ?

Si l'on accepte d'aller au delà du vécu immédiat et de renouer avec l'espérance des pionniers, l'âge qui vient sera donc celui d'un œcuménisme en profondeur. Il faudra aller, sans la voiler sous trop de paravents, jusqu'à l'exigence qu'implique la fidélité à Dieu lui-

même. Plusieurs de nos contemporains accusent les Eglises de tenir un double langage, d'affirmer à temps et à contre-temps qu'elles considèrent la marche vers l'unité comme une de leurs priorités et en même temps de montrer les crocs si des points chers à leur tradition confessionnelle sont mis en cause. Il faudra dorénavant jouer franc jeu, dans toutes les Eglises... Ce sera probablement la grâce de l'âge qui vient : faire pour l'unité tout ce que la foi au Christ requiert, mourir au stérile enfermement sur soi-même et sur ses prétentions.

jean-marie tillard

la théologie systématique dans une société pluraliste

En Suède comme en d'autres pays, la tradition universitaire a vu le passage du terme « dogmatique » au terme « théologie systématique » pour désigner l'enseignement d'une même chaire. On justifie ici cette transition : une raison majeure en est le changement de méthode rendu nécessaire par l'exercice de la théologie dans le contexte de pluralisme de nos sociétés. Expliquer le contenu propre du christianisme dans un langage non confessionnel, selon des méthodes que la connaissance scientifique peut reconnaître, afin de faciliter le dialogue avec des hommes de croyances différentes, tel est l'enjeu. Relever ce défi culturel s'avère fécond pour la théologie occidentale, en l'amenant à prendre en compte une diversité d'expériences contrastées, qui révèlent les présupposés de la démarche dogmatique classique. On souligne en particulier combien les interprétations théologiques sont marquées par le contexte de l'actualité et comment la prise en compte du « pluralisme des déshérités » modifie le discours de la théologie systématique [1].

La théologie systématique ou, si l'on préfère, la dogmatique, est une des plus anciennes disciplines de l'université de Lund. La constitution promulguée par le gouvernement en 1666 stipulait déjà que l'un des enseignements en théologie devrait traiter de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie systématique. Après des années chaotiques où le nombre des chaires fut réduit, l'université en obtint une en 1693, chargée d'enseigner la « dogmatique » et la « théologie des controverses », ou « apologétique ».

Le terme « apologétique » disparut en 1750 ; en 1831, on ajouta celui de « théologie morale » ; en 1911, fut introduite la dénomination bien lourde : « théologie systématique comportant obligation d'enseignement et d'examen en dogmatique », titre abrégé enfin en 1989 en « théologie systématique ». Pourquoi avoir ainsi changé le nom de cette vénérable matière presque tricentenaire ? Ma réponse se résume en deux affirmations. D'abord, le changement de « dogmatique » en « théologie systématique » est motivé par une profonde modification de la méthode en cette matière. Ensuite, la modification

1. Ce texte est celui de la leçon inaugurale d'installation du Professeur Frostin dans la chaire de théologie systématique de l'Université de Lund, le 27 novembre 1990.

de çette méthode tient, à son tour, à sa tâche dans une société pluraliste : favoriser le dialogue entre des hommes de croyances différentes, en expliquant le contenu propre du christianisme et sa logique interne dans un langage non confessionnel et selon des méthodes de valeur scientifique universelle.

I

pluralisme, ouverture et identité

Que signifie « une société pluraliste » ? Cette expression ne vise pas ici une prise de position idéologique, elle a un sens sociologique [2]. Dans le contexte théologique, je définirai le pluralisme comme un état de la société dans lequel les représentants de diverses perspectives dans le domaine de la foi et de la conception de la vie conservent une autonomie de participation et de développement de leur propre perspective dans le cadre d'une culture commune.

Deux aspects de cette définition méritent d'être mis en valeur. Tout d'abord, il y a ici deux pôles : d'un côté, il faut qu'existe un intérêt pour conserver la culture commune et cela exige une possibilité de communication entre gens d'opinions différentes ; d'autre part, on ne peut parler de diversité que si les différents groupes conservent leur identité. Peut-être faut-il insister sur ce dernier aspect, car on le néglige souvent. Le besoin de tirer au clair l'identité des différentes opinions en matière de foi ne diminue pas dans une société de caractère pluraliste, bien au contraire. Un pluralisme digne de ce nom ne suppose pas seulement ouverture, mais il veut un intérêt pour mettre en évidence les diverses identités qui constituent la multiplicité.

Les deux pôles du pluralisme correspondent aux deux critères que j'ai indiqués pour une méthode valable aujourd'hui en théologie systématique, à savoir : rendre possible la communication entre personnes de croyances différentes en utilisant un langage non confessionnel et une méthode scientifique universelle, et bien expliquer le contenu propre de la foi chrétienne et sa logique interne. Dans les objectifs assignés à l'enseignement religieux en Suède, ces deux pôles ont été fort bien résumés par deux mots : objectivité et engagement.

2. Pour une définition du pluralisme, on pourra se reporter au **Webster's Third International Dictionary**. Le terme est utilisé en sociologie de la religion : cf., par exemple, l'article de John HICH, « Religious Pluralism », dans **The Encyclopedia of Religion**.

L'autre aspect de la définition du pluralisme que je veux souligner concerne l'idée de « perspective ». Pour des raisons que je développerai plus loin, j'estime que le pluralisme ne concerne pas seulement les croyances et les conceptions de la vie, mais aussi les perspectives dans lesquelles elles sont perçues. S'agissant des croyances et des conceptions de la vie, trois types de pluralisme ont été importants pour l'évolution de la méthode de la théologie systématique :

— la multiplicité des confessions dans le cadre de la foi chrétienne ;

— la multiplicité des religions dans le monde et dans chaque nation ;

— à côté des convictions religieuses, les conceptions areligieuses de la vie sont devenues des éléments importants du panorama suédois.

Outre cela, deux types de « perspectives » sont aujourd'hui d'une importance particulière pour la théologie systématique :

— la théologie féministe a actualisé la question de savoir s'il existe une différence d'importance cognitive entre les perspectives masculines et féminines ;

— de même, les interprétations du christianisme faites dans ce qu'on appelle le Tiers Monde ont actualisé la question de savoir s'il y a des différences d'importance cognitive entre diverses perspectives conditionnées socio-économiquement.

pluralisme et méthode théologique

Ayant ainsi défini ce qu'est « une société pluraliste », on est fondé à poser la question : comment le pluralisme influe-t-il sur la méthode théologique ? Un dialogue entre ce familier de diverses religions que fut D.T. Niles et Karl Barth peut nous donner une réponse en forme d'anecdote. Niles raconte qu'à leur première rencontre en 1935, Barth ouvrit la conversation en déclarant : « Les autres religions sont purement et simplement de l'incroyance ». Niles demanda : « Dr Barth, combien d'hindous avez-vous rencontrés ? — Aucun », répondit Barth. Niles demanda : « Comment donc savez-vous que l'hindouisme est une incroyance ? — *A priori* », répondit Barth. Niles résume : « Je hochai la tête et souris » [3].

Il est possible que cette histoire soit injuste envers Barth : mon intention n'est pas de discuter les interprétations de Barth, mais

3. D.T. NILES, « Karl Barth — a Personal Memory », **The South East Asia Journal of Theology**, Autumn 1969, pp. 10-11. Cité par Colin GRANT, « The Threat and Prospect in Religious Pluralism », **Ecumenical Review** 41, 1, 1989, p. 50.

la méthode de la théologie systématique [4]. Ce dialogue présente en modèle réduit l'opposition entre deux conceptions de la méthode, l'une purement déductive, l'autre faisant place à des éléments inductifs. Une faiblesse décisive de la méthode dogmatique classique était, selon moi, que son orientation purement déductive ne lui permettait pas de rendre justice à la variété des expériences humaines. Ces limites, bien sûr, deviennent particulièrement sensibles dans une société pluraliste. D'autres aspects de l'évolution de la méthode de cette discipline — par exemple, le passage d'une théologie soi-disant indépendante du contexte à une théologie plus ou moins contextuelle, ou encore celui d'une perspective confessionnelle à une visée scientifique universelle — peuvent également s'éclairer par le fait que les limites de la méthode classique deviennent particulièrement sensibles dans une société pluraliste.

II

la méthode en théologie systématique aujourd'hui

Qu'est-ce qui caractérise les méthodes recommandées aujourd'hui en théologie systématique ?

Dans la description établie par la Direction de l'enseignement supérieur suédois, il est dit qu'il appartient à la théologie systématique d'étudier « les diverses croyances chrétiennes dans l'histoire et dans le temps présent ». Prenant en considération le fait que cette matière fait partie d'une faculté de théologie où d'autres matières étudient aussi le christianisme dans l'histoire et au temps présent, et où l'éthique et la philosophie de la religion sont des disciplines indépendantes, les experts ont indiqué comme tâche principale de la théologie systématique de « contribuer à donner du contenu doctrinal du christianisme une interprétation qui montre clairement ce que peut signifier la foi chrétienne dans la situation religieuse, sociale et culturelle de notre temps » [5].

4. Pour la façon dont Barth comprend les relations entre chrétiens et non-chrétiens, voir par ex. Lars LINDBERG, **Omvändelsen i Karl Barths teologi**, Uppsala, Tvaväga förlag, 1972, pp. 107-130.

5. Rapport des experts en vue de la chaire de théologie systématique à l'Université de Lund, rédigé par Anders JEFFNER (suédois), Inge LÖNNING (norvégien) et Theodor JÖRGENSEN (danois), le 27 septembre 1989.

Cette définition est éclairante sous plusieurs rapports. Le verbe initial « contribuer » est particulièrement intéressant. Par là est écartée une méthode dogmatique traditionnelle, selon laquelle le dogmaticien était censé posséder la réponse à la question du caractère propre du christianisme, mais on écarte aussi une orientation purement descriptive de la matière. Comment donc la théologie systématique pourra-t-elle, par des méthodes scientifiques universellement reconnues, contribuer à déterminer le contenu de la foi chrétienne ? Les experts indiquent trois tâches :

— l'étude des diverses théologies au cours de l'histoire, où l'on peut observer des traits importants pour la formulation actuelle de la doctrine de la foi ;

— mettre le doigt sur les problèmes soulevés par cette formulation actuelle et proposer des solutions en précisant les prémisses d'où l'on part ;

— analyser et discuter les problèmes de vérité et de décision en ce qui concerne la doctrine chrétienne, par exemple les questions soulevées par les relations entre les diverses traditions culturelles.

La description de la méthode en théologie systématique est également précisée par une liste des qualités importantes pour porter un jugement sur la recherche théologique : « Solides connaissances des croyances dont on s'occupe et de leur milieu ; — capacité d'interpréter telles croyances données de manière à faire ressortir leur profil et leur importance théologique ; — conscience des problèmes, capacité de les formuler et de les analyser ; — capacité constructive pour trouver de façon indépendante des solutions et les mettre en forme ; — connaissance de l'état actuel de la recherche et des travaux secondaires qui s'y rapportent ».

Si j'ai donné cet abondant compte rendu d'une description récente de la méthode de la théologie systématique, c'est parce qu'elle présente au moins un double intérêt. Tout d'abord, elle constate une unité scandinave frappante lorsqu'il s'agit d'appliquer des méthodes scientifiques reçues à la description du contenu de la foi chrétienne. Ensuite, cette consultation des experts révèle une orientation méthodique qui n'était pas évidente voici quelques années, mais qui trouve aujourd'hui de nombreux parallèles dans la littérature théologique internationale. Sur ce point, l'orientation donnée à la formation de base est importante. Dans le contexte allemand, on a introduit le

concept de « compétence théologique », défini en termes de capacité de jugement théologique : « Dans la théologie systématique, on recherchera l'aptitude à prendre nettement position dans les problèmes actuels, sur la base de l'exégèse biblique et théologique et de la tradition dogmatique » [6]. La « compétence théologique » ne désigne pas le profil d'un homme aux opinions arrêtées, mais une capacité de jugement qui permette de prendre personnellement position à partir de bases objectives. Encore que cette orientation de la recherche et de la formation demeure grevée d'obscurités et de problèmes, je pense qu'elle indique une manière de travailler qui unit ouverture et identité.

l'expérience des contrastes

La situation pluraliste est, comme il ressort de ce que nous avons dit, un défi pour la théologie dogmatique/systématique, car elle exige un renouvellement de sa méthode. Il serait pourtant trompeur de ne décrire le pluralisme que comme un problème. La multiplicité des expériences humaines implique aussi la possibilité d'approfondir les tâches de cette discipline. Ce dernier aspect est d'une importance particulière pour la théologie féministe et pour les théologies du Tiers Monde, car ces théologies entendent donner une interprétation théologique de l'expérience de groupes déshérités : en l'absence de consensus terminologique, j'adopte un usage habituel et je les nommerai « théologies de la libération ».

Edward Schillebeeckx a introduit le concept d'« expérience des contrastes » pour comprendre la singularité de la théologie de la libération [7]. Cette « expérience » n'a pas seulement une dimension éthique, mais ausi cognitive, car elle décrit la réalité autrement que ne le font les sources d'information établies. Ainsi, dans la théologie féministe, on estime que l'expérience implique la critique d'une image du monde androcentrique. De la même façon, certains théologiens du Sud pensent que ce qu'ils appellent « l'expérience du Tiers Monde » met en question la rationalité dominante.

Dans le cadre méthodologique de la théologie systématique, il n'est pas possible de juger de la représentativité de ces vues ni de leur valeur scientifique ; ces questions relèvent d'autres disciplines. En

6. Cf. FREY, **Dogmatik**, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977, p. 12.

7. **The Schillebeeckx Reader**, p. 54. Cf. FROSTIN, ouvrage cité note 9, p. 94 sv.

revànche, c'est une tâche de la théologie systématique de mettre au clair la relation entre l'expérience des contrastes et des interprétations différentes du christianisme.

l'actualité et l'interprétation

On est assez d'accord aujourd'hui pour dire que l'actualité a une influence sur l'interprétation du christianisme. Le lien entre analyse de la situation présente et interprétation de la tradition chrétienne est décrit, par exemple, par David Tracy comme une « corrélation critique mutuelle » [8]. De ce fait, l'analyse de la situation reçoit un rôle stratégique dans la théologie actuelle, puisque ce qui ne peut être expliqué en relation avec la situation actuelle est laissé de côté. Si l'analyse de la situation est erronée, cette erreur va influencer aussi l'interprétation de la tradition chrétienne et finalement la présentation du contenu de la foi. Si nous admettons que les expériences des contrastes contribuent à la compréhension de la situation présente, un théologien qui les ignore donnera une interprétation fallacieuse du contenu de la foi chrétienne.

Un exemple peut illustrer ce problème. Dans mon livre *Politique et herméneutique,* j'ai montré le rôle central que le concept d'« homme moderne » joue, comme critère théologique, dans l'herméneutique de Bultmann [9]. Selon celle-ci, ce qui est incompréhensible pour « l'homme moderne » doit être soumis à une critique théologique, que Bultmann appelle « démythologisation ». Certaines théologiennes féministes et certains théologiens du Tiers Monde n'ont pas été les moins sévères pour soutenir que la faiblesse décisive de l'herméneutique de Bultmann réside en ceci que « l'homme moderne » y est décrit comme un tout homogène ; cette herméneutique ne peut par conséquent rendre justice à la variété des perspectives et des expériences de notre temps. Quelqu'un disait ironiquement : l'homme moderne de Bultmann est un blanc, de sexe masculin, professeur de lettres ou de théologie dans une petite université allemande.

8. David TRACY, « Theological Method », in HODGSON and KING, **Christian Theology : An Introduction to Its Traditions and Tasks**, Revised and Enlarged Edition, Fortress, 1985, p. 36.

9. **Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans luthertolkning**, Lund, CWK Gleerup, 1970, surtout pp. 84 ss.

Voici ce que je veux dire par cet exemple : la description du contenu de la foi chrétienne faite par la théologie systématique est influencée de façon décisive par l'attention que l'on porte, ou ne porte pas, aux expériences de contrastes lorsqu'on définit la situation présente.

L'importance cognitive des expériences de contrastes a été accentuée ici, car elles sont souvent négligées dans les commentaires actuels sur la théologie de la libération. Ce défaut d'interprétation est particulièrement remarquable si l'on pense à l'insistance portée sur ce point par les théologiens de la libération, par exemple lorsqu'ils parlent d'un nouvel apport à la théorie de la connaissance ou lorsqu'ils décrivent la théologie comme une réflexion sur l'expérience de l'oppression et de la libération.

Un exemple de l'oubli de cette dimension est la façon dont assez souvent la théologie de la libération est interprétée dans un cadre déterminé par la théologie libérale. Encore qu'il y ait d'intéressantes ressemblances entre ces deux courants théologiques, par exemple au sujet de l'engagement social, je pense qu'une interprétation libérale de la théologie de la libération voile plutôt qu'elle n'éclaire.

La perspective de la théologie de la libération, voyant d'en bas la réalité sociologique, implique une nouvelle image de la situation présente et, par là même, de la tradition chrétienne, tandis que la théologie libérale a de la société une conception plus harmonisante. Si, dans l'analyse de l'actualité, on fait ressortir la différence entre les hommes qui sont au centre du pouvoir et ceux qui en sont à la périphérie, la dimension conflictuelle à l'intérieur de la tradition chrétienne apparaîtra plus clairement. Des mots conflictuels comme « conversion », « péché », « salut » et « libération » en recevront une plus grande portée. D'un bout à l'autre, l'expérience des contrastes joue dans les théologies de la libération un rôle décisif pour l'interprétation de la tradition chrétienne.

l'interprétation du péché

Comment, par exemple, l'interprétation du concept de péché va-t-elle être influencée par l'expérience des contrastes ? On peut résumer ainsi la réponse que donnent souvent les représentants de la théologie de la libération : dans beaucoup d'exposés théologiques écrits en Occident et par des hommes, le péché a été défini d'abord comme

orgueil, ce qui en désigne un modèle typique chez des hommes qui ont un certain pouvoir. Au bas de la pyramide du pouvoir, on trouve un autre modèle pour le péché. Pour un noir dans une société dont la culture est définie par l'apartheid, disent les représentants d'une théologie noire, la tentation dominante, c'est de mépriser son identité noire et de s'identifier à la culture blanche. De manière analogue, des théologiennes féministes soutiennent qu'il y a une tentation profonde pour les femmes de mépriser leurs propres expériences et de se laisser définir par les hommes.

Puisque le « péché » est un concept théologique central, une révision de la doctrine du péché aura des conséquences pour décrire aussi d'autres éléments du contenu de la foi chrétienne.

priorités pour la recherche

Si ma description est exacte dans ses grandes lignes, cela veut dire que l'on doit donner la priorité à une recherche théologique orientée vers l'expérience des contrastes et leur relation avec la tradition chrétienne. Cette recherche doit s'occuper en premier lieu de la théologie qui discute explicitement les expériences de contrastes, avant tout la théologie féministe et les théologies du Tiers Monde. J'estime cependant qu'il est tout aussi justifié de prêter attention aux expériences de groupes qui n'ont pu leur donner une forme théologique. Un exemple peut éclairer ce but de recherches.

Il n'est pas rare que la théologie moderne ait affaibli les traits dualistes de la théologie antérieure, au motif que ce genre de représentations est incompréhensible pour les hommes de notre temps. Dans une certaine mesure on peut comprendre cette interprétation harmonisante de la réalité, si l'on pense à l'idéologie unificatrice dominante dans notre partie du monde. Mais si l'on se tourne vers la littérature, les jeux informatiques, les clips vidéo, qui occupent beaucoup de jeunes, on aura une tout autre image. Dans les livres de Stephen King, vendus, paraît-il, à 100 millions d'exemplaires, le combat entre le bien et le mal, décrit sous des couleurs quasi mythologiques, est le thème central. Dans les jeux informatiques, des jeunes mettent leur habileté à combattre contre des rats empoisonnés et des chauves-souris, des revenants, des sorciers, des dragons et d'autres monstres. Or, malgré le rôle symbolique qu'ils jouent dans la vie commerciale, les jeunes eux-mêmes ont du mal à se faire entendre. La culture de la

jeunesse intéresse à peine la réflexion en théologie systématique, bien que l'on puisse ici trouver des points de contact intéressants entre des expériences actuelles sur lesquelles on fait silence et ce que, dans la théologie pré-moderne, on pourrait appeler une perspective dramatique au sens de Gustaf Aulén. D'une façon générale, je pense qu'une plus grande ouverture vers des expériences passées sous silence peut se montrer fructueuse pour interpréter la tradition chrétienne dans un langage aujourd'hui compréhensible.

le pluralisme des déshérités

Cette invitation à prendre en considération ce que l'on pourrait appeler le pluralisme des déshérités se heurte pourtant à quelques critiques. Une objection courante est que l'expérience des contrastes ne concernerait que les personnes qui ont fait de telles expériences. Ainsi, la théologie féministe ne regarderait-elle que les femmes, les théologies du Tiers Monde ne seraient-elles pas l'affaire du monde occidental, etc. En soulignant la dimension cognitive de l'expérience des contrastes, j'ai fait justice de cette façon de voir. Les théologien(ne)s féministes ont souvent soutenu que la connaissance de l'expérience des femmes peut impliquer pour les hommes une meilleure compréhension d'eux-mêmes. Ils/elles pensent qu'un homme ne peut comprendre les présupposés dûs à la masculinité sous-jacente à sa perspective de pensée, que lorsqu'il écoute des personnes qui ont une autre perspective. De façon équivalente, dira-t-on, la rencontre avec d'autres cultures donne la possibilité de découvrir dans sa propre culture des prémisses jusqu'alors inconscientes. Quoique je ne puisse ici développer cet argument, j'estime que ce chemin de savoir mérite d'être pris en considération beaucoup plus largement qu'il ne l'est aujourd'hui.

Un autre point est la relation entre la foi et la théologie. Une mise en question de la relation entre l'expérience des contrastes et la tradition chrétienne n'aurait-elle d'intérêt que pour les chrétiens ? A mon avis, ce serait oublier que, dans la mesure même où l'expérience des contrastes donne une nouvelle interprétation de la réalité, cette interprétation est importante pour tous, quelle que soit leur foi. Il est également raisonnable de supposer que, si une interprétation correspond aux expériences du temps présent, elle peut éclairer des parties de la tradition chrétienne incompréhensibles par ailleurs. Cette

compréhension peut être valable pour tous, d'une part en facilitant la communication entre hommes de fois différentes, d'autre part en expliquant la tradition qui caractérise notre société.

Une troisième objection contre une plus grande écoute des hommes situés à la périphérie du pouvoir peut se formuler ainsi : des gens qui font l'expérience des contrastes ne vont-ils pas avoir une autorité morale qui rend impossible une conversation sur pied d'égalité ? Cette réaction ne serait pas difficile à comprendre si l'on écoutait un seul groupe forcé au silence. Or, les échanges dans le réseau de la théologie de la libération montrent qu'il y a chez les hommes qui sont à la périphérie du pouvoir une variété d'expériences et de vues interprétatives. Il n'est donc pas ici question d'établir un nouveau type d'autorités, mais de donner autant que possible à tous les hommes la possibilité de participer à la conversation publique menée à conditions égales.

Cette égalité peut être motivée par une éthique intellectuelle que j'ai appelée ailleurs le « critère de la démocratie » [10]. Cette éthique intellectuelle a une importance particulière pour la théologie systématique, ai-je soutenu ici, parce que la mise en œuvre des expériences de contrastes influence la corrélation entre la tradition chrétienne et la situation présente.

III

de la dogmatique à la théologie systématique

La description que nous avons faite de l'évolution de la méthode de cette discipline justifie la discussion du nom qu'on lui donne, plus précisément des raisons du changement opéré. Dans cette discussion il ne faut pas oublier que le terme « théologie systématique », en Suède comme en d'autres pays, a été employé en deux sens différents :

— il peut d'abord désigner la matière qui traite le contenu de la doctrine chrétienne. En ce sens le terme fut introduit au début du XVII[e] siècle [11]. Au XX[e] siècle, on a repris cet usage. « Dogmatique » et

10. FROSTIN, **op. cit.** p. 25.

11. Pendant la deuxième moitié du XVI[e] siècle, **sustema** remplaça peu à peu des expressions employées antérieurement, comme **summa, corpus, loci communes**, pour désigner une présentation du contenu de la foi chrétienne ordonnée d'après des principes méthodiques. Un des premiers théoriciens systéma-

« théologie systématique » sont maintenant les titres les plus courants de cette matière d'enseignement, bien qu'il y ait aussi des variantes, par exemple « *Christian theology* » ou simplement « *Theology* ». D'après des avis compétents, « théologie systématique » a la préférence des pays anglo-saxons, et gagne aussi du terrain sur le continent européen [12]. Les chaires qui ont un caractère confessionnel emploient pourtant de préférence le terme « dogmatique », mais il faut signaler que cette appellation est utilisée aussi dans d'autres contextes, lesquels ne comportent aucune dépendance confessionnelle.

— cependant, « théologie systématique » a été aussi utilisé comme titre d'ensemble englobant les matières « dogme » et « éthique » (parfois même « philosophie de la religion »). Cet usage, généralisé pendant le XIX[e] siècle, est devenu prépondérant pendant un temps [13]. A Lund, il a été introduit en 1911, lorsque deux chaires reçurent cette dénomination, mais complétée par « comportant obligation d'enseignement et d'examen en *dogmatique* », pour l'une, et, pour l'autre, « en *éthique* théologique ».

un changement justifié

Le nouveau nom donné en 1989 à la fonction chargée d'étudier la croyance chrétienne implique que la Suède universitaire est passée du deuxième emploi de « théologie systématique » au premier ; cela

tiques, Bartholomaeus Keckermann, fut, semble-t-il, le premier à employer le concept de « système » comme mot principal du titre d'un livre : **Systema logicae**, Hanovre, 1600, et **Systema ss. theologiae**, Hanovre, 1602.
Le concept de « dogmatique », employé par Georg Calixt en 1634, fut introduit en 1659 dans le titre d'un manuel par M. Luc. Fr. Reinhart, **Synopsis theologiae christianae dogmaticae**, Altorf. A partir du milieu du XVII[e] siècle, on utilisa **theologia dogmatica** et **theologia systematica** en gros comme synonymes. Voir August MESSER, « System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie von Otto Ritschl », in **Göttinger gelehrte Anzeigen**, 1907, 8, pp. 659 ss. ; Otto RITSCHL, « Literarhistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disciplinen im 17. Jahrhundert », in : **Studien zur Systematischen Theologie**. Festschrift für Th. Häring, hg von F. Traub, 1918, pp. 76-85. Sur ces questions, cf. Gerhard SAUTER et Alex STOCK, **Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung**, München, Kaiser - Grünewald, 1976, p. 87.

12. Voir, par exemple, James D.G. DUNN et James P. MACKEY, **New Testament Theology in Dialogue** (Biblical Foundations in Theology), Londres, SPCI, 1987, p. 28, et Hendrikus BERKHOF, **Introduction to the Study of Dogmatics**, Grand Rapids, L. William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, pp. 6-7.

13. MESSER, **op. cit.**, p. 665.

ressort clairement de deux circonstances. D'abord, il n'y a plus qu'une seule chaire de « théologie systématique » (dès 1977, ce nom avait disparu de la chaire d'éthique). Ensuite, l'office qui, d'après la description qui en est faite, traite des « croyances chrétiennes », porte ce titre de « théologie systématique » sans autre précision. Que ce passage d'un sens à un autre du terme soit intentionnel, cela ressort du rapport que fit établir l'Institution théologique de Lund avant de proposer le nouveau titre de la chaire [14].

Comme un changement de nom implique toujours un surcroît de travail et un risque de méprises, on peut se demander les raisons du changement. Le rapport en question donne trois arguments :

— l'un d'entre eux est que le terme « dogmatique », malgré son long usage, donne du domaine envisagé une représentation trop étroite. Dans notre pays comme à l'étranger, ce domaine englobe beaucoup plus que l'étude des « dogmes » au sens courant de ce terme. Parallèlement, on peut mentionner que, antérieurement, l'« histoire des dogmes » avait été rebaptisée « histoire de la théologie », car cette matière ne traite pas seulement des dogmes ;

— un autre argument de poids pour le changement est le fait que le nom même de « théologie systématique » indique la méthode de cette discipline, à savoir son orientation vers ce qui est contexte, structure, totalité et enchaînements. Peut-être faut-il ici indiquer que la qualification « systématique » ne désigne pas un intérêt pour un « système » sans contradictions internes, mais que le mot « système » dérive du verbe *sustenai,* qui signifie mettre en relation l'un avec l'autre [15] ;

— un troisième argument concerne la connotation du concept « dogmatique ». En liaison avec la question du pluralisme et de la théologie, je voudrais, pour conclure, le formuler brièvement.

La tâche classique de la théologie systématique, qui consiste à exposer clairement la structure interne et le caractère propre du contenu de la foi chrétienne, s'exerce aujourd'hui dans une société où existe une multiplicité de visions de la foi et de la vie, et où sont discutées et critiquées les perspectives établies. A juste titre, cette

14. « Prövning av professuren i systematisk teologi ». Annexe, § 21.

15. Cf. MESSER, **op. cit.** Cet aspect de la méthode systématique est développé par Adriaan GEENSE : « Teaching Systematic Theology Ecumenically », **Ecumenical Review**, 1987, p. 431.

situation a entraîné un profond changement de la méthode de cette discipline. Ce que j'ai soutenu ici, c'est que sa tâche n'est pas de donner des réponses « dogmatiques », mais de contribuer à un dialogue, tâche qui exige par nature d'autres méthodes que celles de la dogmatique classique. Certes, on ne nie pas que sous le nom de « dogmatique » se sont développées de telles méthodes visant au dialogue, à Lund et dans d'autres chaires d'enseignement. Cependant, en cette période de rupture entre deux conceptions de la méthode, il y a une parenté entre ces deux conceptions et les deux dénominations de la discipline, comme nous l'avons laissé entendre ci-dessus. En d'autres termes, le nom de « théologie systématique » est à préférer, car il indique plus clairement la tâche et la méthode de cette matière dans une société pluraliste.

per frostin

traduit du suédois par michel de paillerets

vers une théologie littéraire

La tentative ici présentéè s'inscrit dans le sillage de la nouvelle attention portée par les théologiens aux textes et non aux seuls concepts. Elle s'attache à donner une inscription en littérature à l'expérience croyante, par delà les confessions de foi. Une critique littéraire qui ne se limite pas aux auteurs chrétiens, mais est ouverte à d'autres écritures d'expériences spirituelles, peut enrichir le langage de la foi et contribuer à un dialogue fécond entre les croyants et les divers chercheurs d'absolu. Ce secteur théologique encore en ébauche a ainsi des enjeux importants pour l'avenir de la foi.

En théologie, la rage du concept a sévi du XIIe siècle à nos jours. Les théologiens les plus avancés, voire les plus ouverts aux « sciences humaines » n'en sont pas moins possédés, aujourd'hui encore, que leurs collègues installés au pôle de répétition et de justification de l'autorité. Au delà de la passion des synthèses, géniales ou délirantes, c'est l'outil lui-même, c'est l'usage du langage qui se montre unidimensionnel. Et ce sont d'autres types d'attention au langage qui ont amené de timides ouvertures : le courant herméneutique, la critique heideggérienne d'un *logos* réducteur parce que lui-même réduit à l'état d'ustensile, les méthodes d'analyse nées de la linguistique contemporaine. Ainsi a-t-on vu apparaître un intérêt renouvelé pour le texte en tant que tel, une mise en valeur de la richesse de sens du symbole et de l'image, une prise de conscience de l'importance du récit dans une tradition religieuse issue de la Bible. Cette dernière redécouverte a été à l'origine de la « théologie narrative » allemande — surtout théoricienne — et nord-américaine, ainsi que de nombreux essais de « réécriture » des récits bibliques. Les uns sont orientés vers une fécondité pastorale, d'autres animés surtout d'un désir d'atteindre à une vraie qualité littéraire et par là même d'une nouvelle plausibilité culturelle.

J'ai pris, pour ma part, il y a une vingtaine d'années, une voie un peu différente, mais convergente, que j'appelle « théologie littéraire » et qui tend à accomplir le vœu exprimé par Pie Duployé dans son admirable livre sur Péguy [1]. Il n'y a pas lieu d'en faire ici le

1. Pie DUPLOYÉ, **La religion de Péguy**, Paris, Klincksieck, 1965. Voir l'accueil enthousiaste de Marie-Dominique Chenu : « La littérature comme lieu de la théologie », **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, 53 (1969), pp. 70-80, et dans **Concilium**, 115, « Théologie et littérature », pp. 11-12.

bilan ou d'en retracer plus en détail la généalogie. Je ne ferai qu'indiquer quelques exigences de ce travail orienté vers un avenir que je ne suis guère capable de dessiner moi-même. Je m'affirme convaincu pourtant qu'il s'agit d'un chemin plein de promesses, s'il est difficile à baliser parce que trop lié au caractère personnel de chacun de ceux qui s'y engagent. On gagne en clarté, ce me semble, à distinguer deux volets dans cette recherche.

écrire l'expérience croyante

Le premier, qui n'a rien d'absolument neuf — sinon de se voir reconnaître une authentique portée théologique — consiste à partir de l'expérience croyante, plutôt que de l'exposé de la confession de foi, et à l'exprimer par le moyen de l'écriture [2]. Par écriture, j'entends non une parole ou une pensée qui, toutes constituées à l'avance, sont couchées sur le papier, mais une manière de créer dans l'acte même d'écrire : naissant de la plume ce qui ne serait pas venu à l'idée. Et l'écriture possède sa rigueur, qui ne le cède en rien à celle du discours conceptuel, si l'on consent à ses exigences : pureté et propriété de la langue, usage de la richesse du vocabulaire, vigilance à serrer ce qui veut monter dans les mots, bon usage de la première personne. Car qui dit à la fois expérience et écriture ne saurait s'exprimer qu'au *je*. C'est seulement de cette manière qu'il peut espérer *inscrire* une attestation, en vertu de cette « seconde réduplication » dont parlait Sören Kierkegaard : ce don d'écrivain redoublant dans une communication écrite la grâce de témoigner, qui n'est normalement accordée qu'à ceux dont l'existence constitue une première incarnation de leur foi et qui ensuite s'exposent et « assistent leur parole » (Emmanuel Levinas).

Une telle entreprise peut évidemment s'accomplir sur des registres fort différents. De l'essai, qui ne diffère de l'étude que par son caractère ouvert et non systématique, à la poésie si riche en virtualités de sens, mais tellement plus énigmatique, en passant par les diverses sortes d'écrits autobiographiques (journaux, mémoires, lettres) et par les multiples formes du récit (biographies, contes, romans). Je crois

2. Voir « Théologie et expérience chrétienne », **Le service théologique dans l'Eglise** (Mélanges Yves Congar), Paris, Cerf, 1974, pp. 113-130 et, plus succinctement, l'article « Expérience chrétienne » du **Dictionnaire de théologie**, trad. française, Paris, Cerf, 1988, pp. 236-241.

qu'un extraordinaire renouvellement du langage des croyants peut naître de cette création — non seulement celui de l'expérience chrétienne, mais aussi celui de la confession de foi, qui entretient avec le premier des relations originaires et continuelles — « à ces profondeurs où l'image et l'idée sont jointes encore d'une liaison elle-même charnelle et non encore résolue » (Charles Péguy, *Le Durel*). Et si je n'ai guère pu, faute d'un vrai talent, le manifester moi-même, il m'a été au moins possible de tenter de le faire découvrir chez d'autres écrivains.

critique littéraire et théologie

Car il y a un second volet, plus original : celui d'études sur la critique menées avec un souci et une compétence théologiques. Mais ici un détour est nécessaire, car un tel travail peut porter sur des auteurs aussi bien chrétiens qu'« incroyants », ce qui demande justification ; en outre, d'en formuler les exigences complètera ce qui n'était qu'ébauché ci-dessus au sujet d'un changement de mentalité requis par l'opération dans son ensemble. La première condition est de ne pas comprendre d'abord la théologie comme une élaboration savante, mais comme l'acte de tout croyant ou de toute communauté réfléchissant sa foi, acte au service duquel viendront ensuite se situer le charisme et la spécialisation [3]. Cette réflexion comporte toujours, fût-ce sous une forme intuitive, une part de critique de son propre langage et une part de mise en rapport entre eux des divers aspects du Mystère, ou des diverses expériences qui constituent la foi confessée et vécue. En ce sens, de nombreux écrivains chrétiens, ou qui sont religieux d'une autre manière, ou simplement en quête d'absolu, pratiquent une « théologie » très consciente d'elle-même. Ce mot peut donc être employé avec rigueur, en reconnaissant pleinement la valeur de ce *logos* qui doit peu au déploiement conceptuel et beaucoup à la richesse, à la clarté (Emmanuel Kant) et à la réflexivité des intuitions.

Toutefois, le radical *theo-* n'a, chez beaucoup d'écrivains, qu'une portée analogique et, dans certains cas, presque métaphorique. Car la seconde condition du labeur théologique sur ce terrain de la littérature est de consentir à quelques distinctions fermes, en sortant des mauvais plis de l'apologétique qui toujours tend à situer les autres

3. Voir « De la théologie au théologien », **Concilium** 60, suppl. (1970), pp. 55-60, et « La théologie, charisme de l'Esprit ? », **L'expérience de l'Esprit** (Mélanges Edward Schillebeeckx), Paris, Beauchesne, 1976, pp. 241-253.

par rapport à soi, tantôt pour les juger et les rejeter et tantôt plus généreusement, mais avec assez de confusion, pour les annexer. Il est indispensable de reconnaître qu'une profonde vie spirituelle peut être menée en dehors de toute référence à un absolu ; qu'une recherche consciente de transcendance n'est pas nécessairement religieuse ; que toute expérience religieuse authentique ne peut pas être dite chrétienne, fût-ce implicitement ; enfin que toute foi se réclamant de Jésus n'est pas liée à l'orthodoxie des Eglises. Il importe de repérer avec rigueur autant les différences que les possibles affinités.

En effet, une réflexion fondamentale sur le langage de la transcendance — troisième condition — permettra de découvrir qu'il est possible d'affirmer à la fois que tout mouvement de transcendance, quel qu'il soit (transcendance de soi, d'autrui reconnu, de l'expérience spirituelle, de la beauté idéale), s'exprime grâce à d'identiques procédures qui sont les diverses formes de l'« analogie », et à la fois que le mouvement garde dans chaque cas sa spécificité [4]. De telle sorte que la foi biblique, par exemple, n'est nullement réduite ici à une variété de théisme qui jouerait le rôle de facteur commun.

d'infinis échanges possibles

Alors le vaste champ de la littérature peut constituer un laboratoire où s'élaborent un vocabulaire, une grammaire même, de la transcendance, dans lesquels les échanges infinis sont possibles entre croyants et chercheurs d'absolu de toute sorte, sans aucune confusion ni récupération, mais en se mettant à l'école les uns des autres. Et le langage de la foi peut en être, ici encore, infiniment enrichi [5]. Mais aussi peut naître dans notre culture, plus largement, un dialogue extrêmement fécond — une fois dissipés ensemble les fanatismes

4. Voir « Poésie et transcendance », **Dictionnaire des poétiques,** à paraître en 1991 chez Flammarion sous la direction d'Yves Bonnefoy. En attendant, plus sommaire : **Le Dieu de la foi chrétienne,** Paris, Cerf, 1988, pp. 11-12, 60-62.

5. Quant au premier volet de la recherche, je citerai à titre d'exemple mes « journaux théologiques » (I. **Lecture en écho,** 1976 ; II. **L'écoute et l'attente,** 1978 ; III. **Prière,** 1983) et l'essai **La beauté et la bonté,** 1987, tous parus au Cerf, à Paris. Pour le second volet : **Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire,** t. I, 1985, t. II, 1990, chez Beauchesne (les premières études de chacun des volumes indiquent quelques antécédents de ce travail) ; et le « Bulletin de théologie littéraire » de la **Revue des sciences philosophiques et théologiques** en 1987, 1988, 1989 et 1990.

religieux et les préjugés « laïcs » — entre membres de familles spirituelles diverses reconnaissant réciproquement la valeur de leurs recherches. Et ce, surtout si elles engagent, chacune à leur manière, ce désir d'absolu que toute création artistique implique peut-être et même toute existence humaine. Beaucoup reconnaîtraient plus volontiers ce désir si on le discernait dans la diversité de ses formes, dans la finitude qui est sa contrepartie, et sans l'affecter d'un coefficient religieux (au sens où les chrétiens l'entendent) qu'elles peuvent fort bien ne pas comporter. Ainsi pressent-on peut-être que la « théologie littéraire » forge à ceux qui s'y engagent une posture intellectuelle et spirituelle qui n'est pas sans importance pour l'avenir de la foi chrétienne.

jean-pierre jossua

parler pour les sans-voix

théologie et apocalypse

Même si certains croyants campent sur leurs certitudes, on tient ici que la théologie est une constante recherche et qu'elle dépend du contexte où elle se mène. Or notre monde est lourd d'oppression et d'injustice pour le plus grand nombre. La théologie, qui doit toujours annoncer la croix du Christ, ne peut penser qu'à partir de la détresse des hommes. Si l'Evangile de Jean nous rappelle que le témoignage est, ensemble, attestation de Dieu et condamnation des perversions du monde, l'Apocalypse, elle, nous incite à regarder la barbarie en face. Il faut écouter ce livre sans relâche : on y trouve aussi l'appel au courage dans des situations de désespoir, la promesse de la guérison des nations, l'annonce d'une création enfin sauvée des ravages que l'homme lui inflige. La théologie biblique d'aujourd'hui et demain doit contribuer à une lecture éclairée de l'Ecriture, qui sera au service du combat pour la justice.

La foi est en crise. Or, à première vue, cette crise ne se manifeste pas par une perte de confiance dans les vérités traditionnelles. C'est même plutôt l'inverse : les religions qui assènent sereinement des certitudes en matière de foi et de morale sont typiques de notre temps. Pourtant, ces affirmations sûres d'elles-mêmes, arc-boutées, dans un climat d'enthousiasme liturgique, sur l'assurance de la faveur divine et sur les signes et prodiges de l'atmosphère spirituellement surchauffée de tout petits cénacles, cachent souvent un manque de confiance — si du moins on entend ce terme au sens biblique : une foi pleine d'attente, plutôt que la connaissance et la vision, ou alors, si vision il y a, « d'une manière confuse, comme dans un miroir »... Au lieu du risque et d'un engagement sans nulle assurance sur un chemin où l'on ne fait qu'entrevoir furtivement ce que l'on cherche, on nous propose ici la certitude tranquille de la présence de Dieu et de ce qu'il attend de nous. C'est la réplique dans le domaine religieux des certitudes triomphales de la libre entreprise dans le champ économique et social : ainsi, lorsqu'on nous dit que la main invisible qui détermine le cours des sociétés libres a transformé en un champ de ruines le rêve collectiviste de l'utopie socialiste. Quiconque ose alors se mettre en travers des immuables lois du marché se voit rayé de l'histoire comme un vestige de ces âges révolus qui rêvaient naïvement de changements révolutionnaires et qui en ont récolté la tempête...

Tout cela pour dire qu'il paraît mal venu par les temps qui courent de tenir que la théologie est vouée à n'être jamais qu'une recherche et qu'elle se sait provisoire, quelle que soit l'intensité de l'implication qu'on ait dans cette entreprise. Pourtant, ce n'est pas le moment de capituler devant l'esprit du temps, si envahissant soit-il. Comme théologiens, il me paraît essentiel que nous gardions le sens de la mesure, en rappelant que tout projet humain est faillible : il nous faut le dire, afin de réagir à ce courant qui s'imagine qu'il suffit de répéter tout bonnement les vieilles formules d'autrefois pour dire adéquatement la foi à notre génération. Mais alors, si la théologie c'est tenir fermement dans la foi et marcher dans la recherche, le contexte dans lequel elle se déploie doit d'autant plus retenir notre attention.

la détresse des hommes et la croix du christ

Penser la foi en Dieu dans un monde de pauvreté et de misère sans que cette expérience marque notre façon de faire de la théologie, c'est réduire la religion à ce que Marx en avait toujours dit : un pur épiphénomène de nos intérêts socio-économiques. La théologie se ramène alors à n'être guère plus qu'un jeu pour intellectuels, qui a de quoi amuser les universitaires, mais qui garde de moins en moins de contact avec l'expérience quotidienne de la plupart de nos contemporains. Si elle n'est pas frappée au cœur par la détresse de nos frères et de nos sœurs, sans parler des menaces qui pèsent sur la planète, elle n'est pas digne de ce nom. Mais si nous percevons que le travail théologique doit partir de la situation des damnés de la terre, nos institutions et notre compassion seront dans le droit fil de ce que nous dit l'Ecriture.

Que sera donc notre théologie ? Rien de moins qu'une réflexion attentive sur tout ce qui nous concerne, le profane et le sacré, à la lumière de l'histoire du Christ et du sens que les chrétiens lui ont donné au fil des siècles. Or, comme Paul l'a si bien compris dans ses efforts pour tisser des liens entre le Christ et la culture, il vient toujours un moment où la croix sera perçue comme un scandale, une folie aux yeux des hommes (1 Co 1,23). Accepter cela, c'est une épreuve pour la théologie, surtout quand, comme c'est souvent le cas, elle est bien intégrée à la société et a dû se battre pour garder sa crédibilité face aux progrès de la sécularisation. Insister sur la place centrale du Messie crucifié dans la réflexion à conduire n'a rien de bien séduisant pour ceux à qui les théologiens ont envie de plaire.

On trouve au cœur de la théologie chrétienne un défi fondamental à la raison et aux valeurs de la modernité : Karl Barth l'avait parfaitement vu. Evidemment cela ne veut pas dire pour autant qu'il faut tomber dans une pensée larmoyante ou dans l'obscurantisme. Mais nous ne devons rien laisser rabattre du défi de la croix, quelle que soit l'ardeur des débats théologiques ou historiques. Et la croix ne devra jamais nous offrir un moyen d'échapper à cette réalité qui est nôtre, que la cruauté d'une telle mort ne cesse de nous remettre en mémoire. Notre réalité gravite autour d'une existence, celle dont nous rappelons le commencement — la proclamation de l'accomplissement du projet de Dieu — et la fin — le défi porté à des institutions politico-religieuses et à une culture qui ne pouvaient accepter ce nouvel ordre des choses. Si la théologie veut être fidèle à cette mémoire, elle ne peut prendre d'autre point de départ que celui-là.

une théologie fondée sur la souffrance

Ainsi, la théologie de la libération : quels que soient les défauts qu'on puisse lui trouver, son insistance à marquer que la théologie est une réflexion fondée sur la souffrance et la détresse des pauvres et sur les injustices dont ils sont les victimes, où se reflète la passion du Christ, cette insistance est entièrement fidèle à la foi que nous tentons de vivre et d'annoncer. Jon Sobrino et Gustavo Gutierrez ont bien marqué les contrastes entre les soucis de la théologie européenne et leurs propres préoccupations. Voici ce qu'en dit Sobrino, dans *L'Eglise véritable et les pauvres :*

> « La théologie européenne pose en principe que l'élucidation de la foi et de ses sources ouvre la voie à une vraie libération... En Amérique latine, le rapport de la théologie aux sources de la foi est tout différent. Les théologiens y partent de la foi chrétienne, mais la mise en œuvre concrète de cette foi suit un cours parallèle à celui de la vie réelle et se trouve en relation dialectique avec lui. D'un même mouvement on s'efforce d'éclairer les zones d'ombre d'une foi toujours voilée et celles de la condition misérable de ce monde. Les sources de la révélation ne sont donc pas tellement les sources d'un savoir qui fonderait une analyse de la réalité permettant de la transformer : elles sont plutôt reconnues comme jetant de la clarté sur cette réalité, parce qu'elles sont elles-mêmes éclairées par une pratique en prise sur la réalité... Quand nous nous faisons proches des pauvres, les paroles de Jésus sur le jugement dernier s'éclairent d'une lumière nouvelle qui nous fait vivre : cette lumière nous permet alors de comprendre les paroles de

> la révélation comme des paroles qui nous font aussi voir la réalité dans une lumière nouvelle... La théologie d'Amérique latine s'efforce de surmonter le pire dualisme qui puisse s'instaurer en théologie : celui qui sépare le sujet croyant de l'histoire, et la théologie de la pratique... »

Au Salvador, une interminable et sanglante guerre civile, ponctuée par les atroces assassinats des escadrons de la mort, fait vivre dans la peur. Faire de la théologie en cherchant sérieusement à se placer dans la perspective des pauvres, c'est se voir mis sur les listes des gens à abattre. En novembre 1989, cinq collègues jésuites de Jon Sobrino ont payé de leur vie leur option pour les pauvres. Etre au Salvador la voix des sans-voix, c'était ce qu'avait déjà voulu Oscar Romero, avant qu'il ne tombe lui-même sous les balles d'un assassin, au moment où il célébrait la mort de son Seigneur.

Une telle tâche n'implique pas quelque identification douteuse des classes moyennes avec les pauvres : elle reconnaît au contraire le pouvoir que confèrent l'éducation et une situation influente, et le devoir de les mettre au service de ceux qui en ont moins et qui sont dans le plus grand besoin. Présomption ? On peut évidemment n'en venir qu'à s'ériger soi-même en porte-parole de ses propres préjugés. C'est un danger auquel il faut veiller.

La même raison amenait Dietrich Bonhoeffer à évoquer les appels du roi aux grands de ce monde, qu'on trouve à la fin du Livre des Proverbes : « Ouvre la bouche en faveur du muet, pour la cause de tous les abandonnés ; ouvre la bouche, juge avec justice, défends la cause du pauvre et du malheureux » (Pr 31,8-9). Bonhoeffer commente :

> « A ce qu'atteste le Nouveau Testament, l'Eglise est une ville située sur la montagne... Elle doit s'affirmer clairement comme une communauté à l'écoute de l'Apocalypse. Elle doit manifester qu'elle vient d'ailleurs et résister aux faux principes qui la conduiraient à être de ce monde... Elle doit d'abord se mettre au service de ceux qui souffrent violence et injustice... Elle prend le parti de tous ceux qui souffrent, des rejetés de toute condition et de toute origine. " Ouvre ta bouche en faveur du muet " : c'est là que se prend la décision d'être encore, ou de ne plus être, l'Eglise du Christ ».

le témoignage et la condamnation

Après avoir été bien vue durant nombre d'années, une théologie enracinée dans une réflexion sur la détresse de notre monde, et

conduite du sein de cette détresse, semble être passée de mode pour beaucoup de gens. Le risque serait de désespérer, à voir nos efforts se perdre dans les sables d'un nouveau conservatisme. Nous aurions de quoi éprouver frustration et colère, lorsque nos voix sont étouffées par Mammon et les auto-propagandes satisfaites. Oui, nous aboutirons au désespoir si nous ne reconnaissons que ce en quoi se fondent les efforts humains, c'est la justice de Dieu.

Deux données de la tradition johannique sont là pour nous rappeler avec force les tâches qui sont nôtres et le courage qu'elles requièrent. Dans l'Evangile de Jean, les discours d'adieux (Jn 14-16) attestent que notre tâche, c'est d'être des témoins. Maintenir ce témoignage de la justice de Dieu et de l'injustice et l'inhumanité qui règnent autour de nous, cela ne dépend pas seulement de l'Eglise. Au beau milieu de la description de la communauté des élus, qui peut sembler plutôt douillette avec la présence de l'Esprit Paraclet au cœur des croyants, surgit cette affirmation abrupte : l'Esprit a pour rôle de confondre le monde en matière de péché, de justice et de jugement (Jn 16,8s.). Ceux dont s'empare l'Esprit de Jésus peuvent espérer remplir cette tâche et devenir ainsi des témoins (Jn 15,26).

D'autre part, le livre de l'Apocalypse appelle à la force d'âme. Les lâches sont exclus de la cité céleste. Le critère n'est pas ici d'être des machos : la condamnation vise ceux qui courent après les compromis, refusant d'être des hommes intègres afin de préserver leur tranquillité. Une fidélité indéfectible à la parole de Jésus et le refus de céder aux séductions de Babylone, c'est cela qui rend possible une autre vision de l'avenir.

écouter l'apocalypse

« L'Eglise doit être une communauté qui écoute l'Apocalypse », écrivait donc Bonhoeffer. Une théologie apocalyptique est tout aussi actuelle aujourd'hui que de son temps, lui qui était confronté aux menaces du fascisme et de l'infâme iniquité contre les juifs. Les défis actuels sont plus globaux et, en un sens, moins immédiats que lors de la montée du fascisme. Pourtant, presque partout dans le monde, l'horizon n'est pas moins menaçant. Et on peut dire que notre génération en a assez de la bonne conscience. Notre monde a trop connu de ces gens qui voient tout en noir et blanc et qui sont sûrs de trier sans erreur le bien et le mal. Mais la perspective de l'Apocalypse a

une autre dimension qu'il faut bien saisir. Je ne parle pas des spéculations sur les temps et les moments de la catastrophe finale ni de cette confiance un peu complaisante à se trouver parmi les élus pour le salut éternel (le livre de l'Apocalypse n'autorise pourtant guère son lecteur à tenir une aussi confortable assurance). Non, ce dont il s'agit c'est de maintenir l'horizon d'une alternative : c'est là le cœur de la théologie apocalyptique. On n'est pas loin de ce que vise Theodor Adorno dans sa conclusion de *Minima Moralia* :

> « En face du désespoir, la seule philosophie qu'on puisse pratiquer de façon raisonnable est celle qui s'efforce de voir toute chose du point de vue de la rédemption... Il faut imaginer des perspectives qui bousculent nos façons de voir le monde, qui nous le rendent étranger, qui le font apparaître, avec ses failles et ses crevasses, aussi misérable et défait qu'il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. »

L'apocalyptique nous offre de quoi démasquer sans complaisance ce qu'est le train réel du monde. Son langage se refuse à nos modes de discours habituels ; le déplacement de ses perspectives révèle les défauts de la cuirasse, qui semble si formidable, de notre civilisation et de ses auto-complaisances. Ce ne sont naturellement pas des analyses sociales minutieuses et scientifiques qui nous feront voir cela. Au contraire, c'est l'imagerie traditionnelle de l'Apocalypse qui nous permet d'ajouter quelque chose à ce long effort historique qui cherche à dire l'essence de nos réalités politiques. C'est une approche intuitive, mais ces intuitions-là requièrent toute notre attention, car là est mise à nu cette puissance de destruction que l'on nomme « progrès », comme l'est aussi la réalité de l'humanité et de toutes ses institutions.

Bien sûr, il faut faire la part de l'hyperbole des mythes et des symboles dans le langage haut en couleurs de l'Apocalypse, mais il n'en pointe pas moins vers la barbarie satisfaite d'une consommation ostentatoire, avec toute l'oppression qu'elle requiert pour se maintenir (Ap 17-18). Ce qui est remarquable dans les visions du livre, c'est l'acuité de leur regard sur ce que les historiens de Rome ont reconnu de longue date : la puissance et la richesse de l'Empire n'ont pu se maintenir qu'au prix de la barbarie et d'une oppression implacable. A des croyants sans culture et privés d'influence sociale, l'Apocalypse offre une conviction politique qui a d'autres fondements :

> « Selon Jean, la question de fond à laquelle les chrétiens de cette époque se trouvaient confrontés n'était pas de savoir comment chacun pourrait survivre sans trop d'épreuves dans de telles conditions... La question de la possibilité de survivre s'effaçait derrière la vraie

question d'importance pour le croyant : 'Comment puis-je témoigner du règne du Christ et de sa portée universelle ?'... Le Christ convoque à un exode... car entrer dans le rang, vivre comme tout le monde, revenait inévitablement à se faire complice de Rome... S'opposer à cela, contredire, résister, c'était la manière de nier que le monde appartînt à ceux qui prétendent le dominer » (Klaus WENGST, *Pax Romana et paix de Jésus Christ*).

Jean est convaincu que cette prétention est juste. Dès lors, la mort violente d'un messie qui semble avoir échoué prend un sens qui ébranle le monde, et cela permet d'affirmer avec solennité que le moment de son exécution n'est rien de moins que le moment *crucial* de l'histoire du monde (Ap 5). On retrouve des échos de cette conviction ailleurs dans le Nouveau Testament, lorsque la mort du Christ est présentée comme l'instant où sont brisées les puissances qui dominaient le monde (Mc 15,38). Il vaut la peine de vivre et de mourir pour cette vision du monde, car elle affirme que tout désir humain sera comblé et que tous sont égaux devant Dieu.

regarder la barbarie

Un livre comme l'Apocalypse nous renvoie crûment à nous-mêmes et à nos attitudes, à tout ce que nous nous efforçons de cacher derrière le vernis de la respectabilité. Il nous met au pied du mur : sommes-nous des êtres gentils, aimables, pieux et pleins d'amour, comme nous aimons à le croire et comme nous voudrions voir les autres ? L'Apocalypse, jusque dans ses passages qui choquent le plus nos sensibilités, est essentielle pour la construction de l'identité chrétienne aujourd'hui. Elle tend son miroir à la réalité du mal et des forces de destruction dans notre monde. Si nous nous berçons de l'illusion d'un monde où la souffrance, le malheur et la violation des droits de l'homme sont absents, alors nous ne vivons pas vraiment dans le monde de Dieu. Nous bafouons la réalité si nous croyons pouvoir être vrais devant Dieu et insensibles à la souffrance qui nous entoure. L'Apocalypse ne fabrique pas une image de barbarie, elle nous rappelle que cette barbarie existe et que nous en sommes partie prenante et complices. Un tel rappel ne nous plaît guère et nous protégeons notre bonne conscience en reprochant au livre cette violence que nous ne savons pas voir en nous et autour de nous.

L'Apocalypse nous rappelle que, dans ce monde de désordre, il est des options et des attitudes qui sont intolérables. La bonne conscience libérale, qui réclame une théologie où Dieu se montrerait

également patient avec l'oppresseur et avec l'opprimé, ne supporte pas ce livre. En lui, Dieu semble prendre parti : nous sommes contraints de voir qu'un Dieu qui tolère l'injustice et dont l'amour universel lui ferait refuser de prendre parti contre l'oppression et contre cette injustice n'est pas le Dieu de l'alliance, celui qui affirme prendre soin de la veuve et de l'orphelin. Le livre retentit d'un cri de vengeance, pas seulement pour satisfaire les cris des opprimés (Ap 6,10), mais pour que nous fassions nôtre cet espoir que justice soit faite à la multitude de ceux qui ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau (Ap 7,14), pour que nous aspirions à ce temps où ils n'auront plus faim ni soif (Ap 7,16) et reconnaissions que c'est là un droit pour l'humanité entière. Toute l'impatience ici manifestée (cf. Ap 6,10) marque notre refus et notre impatience devant un monde qui est dans le désordre et qui ne saurait demeurer ainsi.

l'agneau immolé et la création meurtrie

En ces temps où nous sommes éveillés à une conscience écologique, l'Apocalypse semble encore confirmer nos soupçons quant au peu d'intérêt que les chrétiens portent à la création. Il y a évidemment quelque chose de vrai là-dedans. Les terribles catastrophes qui ravagent l'humanité paraissent trouver leur source dans le mystère du dessein de Dieu, dont l'Agneau a brisé les sceaux. Le jugement de Dieu s'abat sans discrimination sur la biosphère, sur les bêtes et sur les hommes entêtés dans leur refus. Et tout cela paraît arbitraire, mis à part quelques cas où la vengeance de Dieu semble bien mériter de s'exercer. N'oublions pas que l'apocalyptique n'entend pas fournir une clef détaillée du sens de ces visions ni une analyse des drames qui se déroulent devant nous : pourtant le rôle central joué par l'Agneau oblige à corriger notablement nos premières impressions.

D'abord, le symbole de l'Agneau portant les marques de sa mise à mort atteste clairement comment Dieu accueille en son propre cœur sa création meurtrie et dévastée. Celui qui partage le trône de Dieu n'est pas un symbole humain, mais un animal fragile ; il n'est pas un être fier et fort comme un lion, mais une faible créature sans vie ni beauté. En outre, ce symbole récapitule toute une histoire : ces blessures et ces signes de mort qu'il porte, il ne se les est pas infligés à lui-même : ils sont le fruit de la conduite perverse des hommes, de l'abus de pouvoir des puissants qui se manifeste dans les œuvres de destruction. En un sens, ce qui se donne à voir, c'est la réalité des

conséquences planétaires de cette folie destructive qui rejaillit sur nous tous dans cette profanation du monde. Cela, les hommes ne peuvent le comprendre (Ap 9,20). Cette destruction de la terre n'est nullement à imputer à Dieu, mais offre un symbole réel de ce qui est perverti dans nos façons de voir. Le texte le dit en parlant de ce moment de vérité, « le moment de perdre ceux qui perdent la terre » (Ap 11,18).

pour la guérison des nations

La destruction n'est pas le dernier mot du dessein de Dieu : on le voit par le renouveau de toute la création et la disparition de la détresse liée à toutes les défaillances de l'ordre ancien. L'espérance de cet avenir tempère ce que pourrait avoir d'écrasant la transcendance divine, affirmée avec une telle vigueur. Un Dieu qui apparaît si loin de sa création, dressé face à elle plutôt qu'en étant partie prenante, voilà qui semble un terrible symbole de la distance et du manque d'intérêt de Dieu. Mais, en s'identifiant de si près à sa création dans l'âge nouveau, Dieu prouve à l'évidence combien il tient à celle-ci et combien il refuse l'état auquel elle a été aujourd'hui réduite. Après tout, les feuilles de l'arbre de vie sont pour la guérison des nations : c'est dire l'offre de guérison et l'invitation à se repentir, qui sont au cœur de la Révélation.

Cette trouvaille qui conclut le livre semble à des mondes de distance des souffrances cachées sous les éclats de notre civilisation occidentale, comme de l'inexorable triomphe de valeurs et de conduites opposées au Roi des Rois et au Seigneur des Seigneurs. Face à la tentation de désespérer, l'Apocalypse nous engage à tenir bon et à poursuivre vigoureusement un témoignage qui peut sembler dépassé, mais qui est pourtant plus nécessaire que jamais. Ce témoignage doit être pénétré d'un esprit d'auto-critique, d'attention aux autres et du sens très vif de notre propre faiblesse : faiblesse qui ne pourra pourtant jamais autoriser quelque connivence que ce soit avec l'oppression, ni quelque silence complice de l'injustice. Nous préférerions, certes, souvent nous taire, mais, comme le reconnaissait Oscar Romero, les sans-voix peuvent en tout cas attendre de nous, qui pouvons parler et être entendus, que nous fassions usage de nos voix. Ainsi saurons-nous au moins faire écho au cri que le sang de nos frères et nos sœurs fait monter de la terre, en témoignage contre la complaisance et l'égoïsme de nos vies et de nos vues étroites.

***

La tâche est urgente pour une théologie qui a une conscience critique des besoins des hommes. Il n'est pas de recette pour la conduire, rien d'autre que de reconnaître avec réalisme l'immensité des besoins et cette énorme aptitude qu'ont les hommes à les ignorer et à se trouver sans relâche des excuses pour qu'il en soit ainsi.

Quel sera donc le rôle du théologien à l'écoute de la Bible ? De tout ce qui a été dit, il ressort clairement qu'il (ou elle) aura à inventer un chemin qui évite tout impérialisme prétendant dicter des orientations dans leurs moindres détails et établir les critères de ce que l'on peut ou non accepter. Il faudra toujours laisser de l'espace pour discerner ce qui est le sens originel des textes.

Certes, nous ne pourrons jamais nous soustraire au privilège du savoir, mais ce savoir ne doit jamais déboucher sur des privilèges et des abus de pouvoir. Le théologien n'a pas à fournir les paramètres de la lecture de la Bible. Le privilège qui est le sien doit être accueillant, pour que la sagesse humaine, dans sa diversité, puisse contribuer à cette lecture.

Il serait évidemment naïf de penser que les rapports de force pourront toujours être équilibrés. Le jeu des facteurs qui exclut tel ou tel, ou qui le prive de parole dans le travail de l'interprétation, requiert de nous une vigilance constante. A cet effort, l'exégète apportera sa compétence, non pas tant pour répondre aux questions que pour offrir des ressources à une lecture éclairée, qui contribuera à l'action pour la justice. Ce qui constitue la réponse chrétienne sera recherché dans la diversité des situations rencontrées et l'interprétation biblique sera ainsi une activité seconde. Elle réfléchira la situation en manifestant les perversions de ce monde que voilent nos complaisances. En dernière analyse, l'interprétation biblique ne peut se limiter à un travail archéologique. Son but est d'affiner les perceptions de ceux qui sont impliqués dans la résistance et le combat, en leur permettant de se rattacher à toute l'histoire du peuple de Dieu. Ainsi pourront-ils ne pas céder à cette tendance inexorable que nous avons tous : ne nous engager qu'en paroles, quand seule est requise une action, concrète et juste.

christopher rowland

traduit de l'anglais par bruno carra de vaux

pour une théologie contextuelle

Une théologie « contextuelle » part de ce que vivent les gens, en l'occurrence ceux qui sont à la marge des systèmes de pouvoir et de richesse, ceux qui n'ont guère l'habitude de porter au langage leur expérience et dont la vie est souvent bien loin des discours de l'Eglise. Sa démarche permet de retrouver certains choix explicites de Jésus dans l'Evangile : on le manifeste ici à travers dix dimensions spécifiques de cette pratique théologique. Nécessairement particulière dans sa référence à des groupes sociaux dominés, avec leur spécificité et leur culture propre, cette théologie ne méconnaît pas pour autant la perspective universelle de la foi : elle en manifeste au contraire le fondement trinitaire. La réflexion ici proposée s'appuie sur une double expérience, vécue au Brésil et en Wallonie.

Depuis vingt ans, mon travail théologique se situe à la croisée de deux champs qui, pour moi, sont en interaction constante. D'une part, professionnellement, un travail de formation et d'accompagnement théologique dans les milieux populaires de Belgique francophone, au CEFOC [1]. D'autre part, de façon plus ponctuelle, mais avec un intérêt soutenu, une tâche de formation et d'enseignement au Brésil : par là, une attention portée aux théologies de la libération en Amérique latine, et aussi, plus indirectement, à la théologie « contextuelle » en Afrique du Sud.

Je voudrais me risquer ici à une sorte de bilan : en quoi consiste le travail théologique ainsi effectué ? que permet-il ? quelle démarche met-il en œuvre ?

I

une théologie à partir de ce que vivent les gens

La théologie que j'essaie de pratiquer est une théologie située, « contextuelle » comme disent les Sud-Africains. Doublement située : parce qu'elle est européenne (et marquée par le contexte de la Wallonie et de Bruxelles), et parce qu'elle a pour terrain une formation dans les milieux populaires, urbains, ouvriers et ruraux. Sans être les plus pauvres ni les plus marginalisés, ces milieux constituent ce très large

1. Centre de Formation Cardijn, autrefois Séminaire Cardinal Cardijn. Par décision épiscopale, sa charge de formation des séminaristes a été révoquée.

segment de la population caractérisé par une scolarité faible, des emplois de peu de responsabilités et de plus en plus précaires, ou l'absence d'emploi, des revenus peu élevés, un réseau relationnel et social fort limité, des outils culturels assez rudimentaires.

Ce travail théologique est fait d'abord d'écoute : une écoute longue et patiente de ce que vivent les gens, de leur expérience humaine, de leur expérience croyante : une écoute pour aider à dire et pour redire. D'où une première nécessité : vérifier constamment si j'ai bien entendu ce qui se dit, alors qu'ils vivent beaucoup de choses heureuses, difficiles ou dures, sans avoir guère l'habitude de les porter au langage ; vérifier si les mots que j'utilise, les leurs et les miens, les miens plus généralisants et abstraits, disent bien pour eux-mêmes, et par là pour d'autres, ce qui cherche à se dire : étape indispensable à la communication.

De là naît un travail d'expression et d'élaboration : en quoi ce qui se dit et se vit ainsi est-il porteur de sens ou de non-sens, s'enracine-t-il dans le message de la tradition évangélique et de l'histoire de la foi ? en quoi vie des gens et Evangile s'éclairent-ils réciproquement ? en quoi et comment Jésus se dit-il et s'offre-t-il comme bonne nouvelle dans ces situations ? On découvre ainsi la fécondité de vie qui se déploie lorsque se trouvent confrontées la vie des gens, avec leurs intuitions humaines et croyantes, la lecture des situations faite à partir des sciences humaines, et la connaissance critique de la tradition de foi, à partir de l'exégèse, de l'histoire et de la tradition doctrinale (dogme, conciles, magistère).

Dans un tel travail théologique, se fait l'expérience difficile et douloureuse de deux profonds fossés.

la marge et le centre

Le premier fossé sépare la périphérie du centre. Les gens du milieu populaire sont d'un lieu marqué par la dépendance : les décisions majeures qui concernent leur existence sont prises par d'autres et ailleurs, dans le domaine économique et social, politique, culturel, moral... Il y a eu la crise : tous les indicateurs manifestent que la plupart des entreprises et des institutions financières ont retrouvé de fortes marges bénéficiaires, mais les écarts de revenus grandissent, l'emploi est fragilisé, les garanties sociales déstructurées, le monde associatif privé de ses moyens. La majorité des populations du Sud s'enfoncent dans davantage de pauvreté encore. Au Brésil, le phénomène

joue de façon encore bien plus brutale qu'ici. Et du point de vue économique, qui profite d'abord de l'effondrement des régimes communistes de l'Est européen ? Un même système englobant fonctionne, qui marginalise et exclut au profit de quelques-uns. Or, malgré un discours parfois contraire, celui de la solidarité avec les pauvres (le « choix prioritaire »), l'Eglise comme institution, à quelques exceptions près, paraît massivement se trouver « du côté du manche » et agir aux côtés des puissants de ce monde, préférant la conciliation (au nom de la réconciliation), c'est-à-dire le plus souvent l'alignement, à la confrontation et à l'opposition au nom de la vérité de l'Evangile. La mémoire populaire est, de ce fait, traversée d'un profond ressentiment envers l'Eglise.

la vie et le discours

Le second fossé sépare ce que vivent réellement les gens et le discours de l'Eglise. Leur vie est marquée par l'infinie multiplicité et la complexité des situations, entre autres du point de vue moral, leurs intérêts réels, l'étroite marge d'autonomie et de responsabilité face au poids des contraintes économiques et sociales, des déterminismes psychologiques, des histoires individuelles, etc. Face à cela, un discours autoritaire et universel prétend dire l'unique vérité morale sur les situations vécues et sur le bricolage auquel la vie contraint. Ce discours est totalement idéaliste, en rupture tant avec la complexité du réel qu'avec les mutations culturelles fondamentales qui caractérisent notre société.

A ces deux fossés correspond un double porte-à-faux de l'Eglise. Porte-à-faux par rapport à l'Evangile, comme bonne nouvelle pour tous et d'abord pour les pauvres, sur fondement d'accueil, de valorisation positive, de compassion et de miséricorde : la Loi continue constamment de prévaloir sur l'Esprit. Porte-à-faux aussi par rapport au monde et à sa culture : l'Eglise du XIXe siècle, par sa solidarité avec la classe montante du patronat, a laissé naître la classe ouvrière en dehors d'elle et, de ce fait, souvent contre elle ; aujourd'hui, en raison des mutations de la culture, ce sont les jeunes et les femmes qui accèdent à une conscience autre, en dehors de l'Eglise, suscitant aigreur et opposition, ou plus souvent encore un total désintérêt : l'Eglise a perdu toute signification et toute pertinence pour eux. Mais en même temps, cette Eglise discrédite l'Evangile lui-même. Qu'en sera-t-il demain des masses pauvres des pays du Tiers Monde considérés comme chrétiens ?

II

une théologie à partir de la marge

L'Eglise a déclaré un choix prioritaire des pauvres. Et elle ajoute souvent : non exclusif. Que signifie faire une théologie dans cette perspective ? Il s'agit d'une théologie qui choisit d'accompagner une pratique évangélique et ecclésiale portée par un tel choix. Comment procéder dans ce travail théologique ? J'en énoncerai dix dimensions.

1. Cette théologie est animée par la conviction que l'Evangile est bonne nouvelle de salut pour tous : elle repose sur un choix : partir des situations qui, dans un contexte déterminé, ont le plus grand besoin de salut ou de libération, en raison de l'intensité des souffrances qu'elles engendrent, ou bien en raison de la multitude des personnes concernées, car ces situations sont l'indice le plus clair de l'absence du Royaume. Elle choisit donc les groupes sociaux ou les catégories dont la vie concrète est marquée par la négativité, par les contradictions par rapport aux aspirations humaines fondamentales au bonheur. Il ne s'agit évidemment pas des seules situations économiques, même si celles-ci sont déterminantes aujourd'hui ; la pauvreté matérielle, marquée par la faim, est le problème le plus urgent dans le contexte mondial. Il y a aussi les situations de marginalisation et d'exclusion à fondement politique (l'absence de liberté), moral (les situations marginales du point de vue familial, sources de tant de souffrances), racial, culturel, religieux, ou pour motif de santé (le sida)... Jésus définissait sa mission : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs » (Mc 2,17). Faisant ce choix de partir de situations déterminées, cette théologie est donc toujours aussi contextuelle.

2. Par rapport à ces situations de souffrance et de malheur, l'Evangile se propose comme pratique de libération, c'est-à-dire comme action qui allège le poids de ces souffrances, qui desserre les liens enfermant la vie. Dans ces situations, le théologien se met à l'écoute des attentes et des aspirations : il se situe auprès de ceux qui, comme Jésus, demandent : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » (Mc 11,51). Il discerne les pratiques libérantes ; il découvre le possible insoupçonné et ose croire que le paralysé de toujours est capable de marcher (Jn 5) ; il sait que l'Evangile ne souffre pas de délai quand il s'agit de remettre les gens debout (Lc 13,10-17).

3. Cette théologie est prête, à tout moment, à accepter que la situation et les cris du pauvre et de l'opprimé remettent en cause ce qui est, en principe, considéré comme intouchable, et qui n'est en fait qu'un préjugé (mais c'est seulement dans la situation nouvelle que ce préjugé se révèle). C'est ce que nous montre la rencontre entre Jésus et la femme syro-phénicienne (Mc 7,24-30). A partir de cette expérience, le travail théologique consiste à reformuler le principe, afin qu'il exerce réellement sa fonction de libération, comme le dit encore Jésus : « Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ? de sauver un être vivant ou de le tuer ? » (Mc 3,4). Cette théologie fait confiance, sans naïveté, à la capacité des gens à juger par eux-mêmes de ce qui leur convient : « Pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes ce qui est juste ? » (Lc 12,57).

4. Cette théologie contextuelle reconnaît que, le plus souvent, le pauvre dans sa souffrance n'est pas seulement victime du malheur : le pauvre, c'est aussi et d'abord l'exclu, le marginalisé, l'humilié, l'opprimé. La bonne nouvelle pour lui ne peut être que libération. Par le fait même, cette théologie est aussi et nécessairement confrontation et dénonciation, mise en cause des structures d'exclusion, d'humiliation ou d'oppression, et des groupes, des classes ou des catégories sociales qui sont les agents de l'oppression. Les béatitudes se tournent nécessairement en malédictions quand il y a refus de la bonne nouvelle (Mt 23). La théologie qui fait le choix des pauvres est, pour une part essentielle d'elle-même, une théologie conflictuelle. Cette dimension rejoint le conflit fondamental qui traverse le récit évangélique et qui oppose Jésus à tous les groupes dominants et privilégiés en Israël.

5. La théologie qui prend son point de départ dans la situation des pauvres fait appel aux diverses sciences humaines socio-économiques, politiques, psychologiques et socio-psychologiques, dans la mesure de ses moyens, comme un instrument indispensable de la connaissance réelle des situations et des structures d'oppression et d'aliénation. Le recours à ces méthodes d'analyse est une médiation nécessaire, tout autant que la médiation philosophique, pour reconnaître et désigner de façon non mythique ce que saint Jean nomme le « péché du monde » (1,29), ce qu'aujourd'hui on désigne aussi comme « structures de péché ». Cette analyse, toujours partielle et risquée, rend possible une pratique réelle de libération, qui porte sur les causes du mal. Analogiquement, Jésus ne se contente pas

d'accueillir celui qui se trouve écrasé par la culpabilité, en lui offrant le pardon de Dieu : il dénonce, et analyse de ce fait, le système d'interprétation de la Loi qui est la cause structurelle de cette injuste souffrance (cf. Mt 15,1-9, en particulier 15,6 : « Vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition »).

6. Cette théologie reconnaît que ce conflit fondamental passe aussi à travers les institutions religieuses : par conséquent il s'exprime aussi dans l'Eglise. D'une part, en effet, l'institution religieuse est assez souvent engagée dans les contextes d'oppression par le fait de liens privilégiés avec les groupes dominants et par l'appui, principalement idéologique, qu'elle leur apporte. D'autre part, dans sa propre sphère, l'institution religieuse elle-même est souvent agent d'exclusion, de marginalisation, d'humiliation ou d'oppression, morales et parfois matérielles, envers certaines catégories de personnes jugées comme des pécheurs publics (les divorcés remariés, les cohabitants juvéniles, les homosexuels...), comme inaptes aux ministères ordonnés et aux responsabilités dernières (les femmes), comme déviants et destructeurs de la communauté (les théologiens dont la pensée diverge de la doctrine officielle), etc. Le choix de Jésus pour les pauvres le conduit aussi à un conflit au sein de sa propre Eglise, un conflit avec le Temple.

7. Cette théologie découvre dans la pratique des pauvres et des exclus le visage de Dieu, un Dieu autre, inattendu, bienveillant et libérant. Non pas dans toutes les pratiques de tous les pauvres : il n'y a pas d'idéalisation des pauvres, comme si, du seul fait qu'ils sont tels, tous étaient saints et révélateurs de Dieu. Mais il y a des pauvres et des exclus qui sont des figures privilégiées de Dieu ou de l'action de Dieu dans notre monde. C'est ainsi que Jésus désigne la pauvre veuve au Temple en opposition au pharisien, le Samaritain en opposition au prêtre et au lévite, le centurion romain en opposition à la majorité d'Israël, Zachée en opposition aux bien-pensants, le malfaiteur sur la croix contre tous les justes qui triomphent.

8. Une théologie contextuelle est attentive aux gestes symboliques et prophétiques qui, de façon généralement provocante, mettent en lumière les contradictions fondamentales de la situation présente et qui révèlent le choix que Dieu fait en faveur de la vie du pauvre, contre le puissant qui le méprise et l'opprime ; ainsi, quand Jésus prend l'initiative de guérir un homme à la main paralysée dans une synagogue, le jour du sabbat.

9. Dans ces actes de libération, dans ces conflits, dans ces gestes symboliques, cette théologie reconnaît et désigne des signes annonciateurs du Royaume. Elle n'identifie ni ne réduit à ces pratiques le message évangélique et l'œuvre de Dieu. Elle ouvre à la foi et à l'espérance, c'est-à-dire qu'elle ouvre un chemin, pratique de vie et dynamisme de sens, pour lequel tout ce qui contribue aujourd'hui à la vie et au bonheur de l'homme est commencement de ce que Dieu promet d'accomplir dans le Royaume de la résurrection.

10. Cette théologie qui prend parti pour les pauvres se veut une théologie libre et responsable, fondée sur la foi. Pour elle, la liberté de penser, de parler et d'agir dans la foi et au nom de la foi, est une liberté que le Christ nous a acquise définitivement. Elle n'est pas une exaltation de l'arbitraire individuel : elle est soumise à la recherche honnête de la vérité évangélique ; elle s'exerce dans la réflexion partagée avec d'autres et en dialogue avec la communauté chrétienne ; elle est ouverte à la critique ; elle recherche constamment le dialogue vrai avec les autorités de l'Eglise et reconnaît le droit à l'interpellation au nom de la foi et de la tradition. Mais cette liberté ne peut accepter de soumettre le jugement de la pensée à une autorité, quelle qu'elle soit. Elle accepte donc de porter toutes les conséquences de cette responsabilité, tout en sachant et reconnaissant qu'elle peut aussi se tromper. Tel est le prix de la vérité qui libère.

théologies particulières et perspective universelle

Il n'y a de théologies que particulières, et donc toujours partielles et provisoires. Toute prétention à une théologie unique et universelle, revendiquant un seul discours légitime, cache en fait des intérêts dominants. Un des défis majeurs de l'Eglise aujourd'hui est de savoir comment mettre en communication et en communion (ce qui ne signifie pas l'absence des tensions) ces théologies qui sont particulières de par les cultures dont elles sont l'expression et de par les milieux dont elles se font, consciemment ou non, solidaires.

Cela ne veut nullement dire que la théologie dont il est ici question, parce que délibérement contextuelle et particulière, renonce à la perspective universelle. Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Jésus-Christ, et c'est bien ce Dieu révélé en Jésus-Christ qu'on a la volonté de dire, même si la parole se sait particulière. Si, par ailleurs, une théologie qui fait le choix des pauvres se sait aussi partielle et pour

une part partiale, elle est en même temps ouverte et ne veut exclure personne. Ce dont il s'agit est le salut de tous, pas seulement des pauvres. Mais ce que dit l'Evangile, c'est qu'il n'y a de salut, de chemin de grâce et de bonheur pour ceux qui ne sont pas les pauvres, que par leur ouverture aux pauvres. Le monde riche ne trouvera la paix et les chemins de vie, il ne sortira de la peur, que s'il fait place au monde des pauvres dans la solidarité et le partage, donc aussi dans le renoncement et la conversion.

Finalement, cette théologie particulière renvoie aux fondements mêmes du dogme chrétien dans sa forme trinitaire : foi en un Dieu Père et créateur, source d'une humanité une, en histoire, créatrice à l'image de Dieu et donc appelée à la responsabilité en dialogue avec une planète infiniment fragile ; foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, vrai homme et vrai Dieu, Dieu dans la contingence d'une histoire humaine, d'une histoire particulière, et donc parole de Dieu, à la fois unique, universelle, et particulière, culturellement et historiquement conditionnée et limitée ; foi en l'Esprit, auteur de nouveauté et d'inattendu, plus large que les frontières de nos Eglises, suscitant des façons autres et neuves d'être chrétien dans des conditions nouvelles, dans leurs différences. Et le dogme, dans son intention et son intuition universelles, se fait parole nouvelle et particulière pour faire vivre ici et maintenant.

ignace berten

l'église comme prophétie en acte

Les perspectives de l'Eglise dans la société espagnole sont ausi celles de l'ecclésiologie. Celle-ci, dans les orientations de Vatican II, est marquée par l'évolution encore récente qui a conduit d'un « national-catholicisme » à une société démocratique, et, pour une population saturée de paroles chrétiennes, à une demande de réalisations évangéliques concrètes. Résolument engagée « avec » le monde, l'Eglise, qui a renoncé aux formes séculières du pouvoir, doit discerner les figures d'une pratique prophétique dans l'humilité et la cohérence. Elle parlera, et surtout agira, en lien avec la vie du peuple de Dieu, dans une option prise pour la cause des pauvres, en marquant les ruptures nécessaires avec ce monde. Les transformations en son sein dans la ligne d'une conversion évangélique sont le critère de l'authenticité de son engagement au service du peuple et de sa mission évangélisatrice.

L'Eglise n'a de sens qu'en fonction du Royaume de Dieu, nouvelle humanité de tendresse et de justice. Nous chrétiens, nous croyons que ce monde nouveau est déjà arrivé en Jésus Christ et qu'il est en croissance dans l'histoire. L'Eglise est un signe de ce Royaume, elle en anime la croissance et se constitue elle-même dans la mission. Aussi le thème fondamental de l'ecclésiologie est-il la présence évangélisatrice de l'Eglise dans le monde.

Mais le monde n'est pas abstrait : sa réalité, ce sont des hommes et des femmes concrets, dans une culture et une géographie données. Aussi est-ce dans l'Eglise locale en acte d'évangélisation que se perçoivent les aspirations et les manques qui permettent de définir quelle devra être la présence de l'Eglise dans l'avenir. Par ailleurs, cette mission, localisée, se réalise en communion avec l'Eglise universelle, dont les orientations varient selon les époques : nous sommes aujourd'hui sous l'inspiration de Vatican II.

On comprend ainsi quel sera l'ordre de notre exposé. Une fois présentée la situation culturelle de l'Espagne, d'où provient mon discours, j'esquisserai le cadre des orientations conciliaires dans lesquelles je me situe. Je suggérerai enfin ce que doit être la présence de l'Eglise, et donc l'ecclésiologie, dans l'avenir de la société espagnole.

I

du national-catholicisme à la démocratie

Le national-catholicisme est à la fois une idéologie et une situation concrète dans lesquelles religion catholique et société sont pratiquement inclues l'une dans l'autre et se compénètrent, de telle sorte que le catholicisme en arrive à être comme l'essence permanente du peuple. Dans cette mentalité, être espagnol et être catholique semblaient inséparables. On en arrivait ainsi à un « catholicisme sociologique », où la majorité de la population était baptisée, mais avec une foi qui n'était ni vivante ni agissante. Dans cette situation de national-catholicisme, il était facile de ramener l'Eglise à la hiérarchie et de voir celle-ci comme étroitement liée au pouvoir politique.

Durant les années 1970, commença l'évolution vers la démocratie, sous l'influence de deux facteurs. D'une part, la doctrine de Vatican II, qui reconnaissait la consistance et l'autonomie de la cité séculière, rendait insoutenable la situation de « chrétienté ». En outre, l'air de la modernité pénétrait la société espagnole, avec ses exigences de liberté, d'égalité et de participation de tous à la gestion politique et sociale.

Dans ce contexte de changement, il était normal de voir l'Eglise désorientée et d'observer des tensions en son sein. Elle ne pouvait continuer à assurer son pouvoir, comme au temps du national-catholicisme, mais elle ne pouvait pas pour autant renoncer à être présente dans le domaine public ; d'où les tensions. Les uns voulaient assurer la présence de l'Eglise et son poids dans les structures sociales, les autres mettaient l'accent sur la qualité et l'identité évangélique de cette présence.

Pour me situer dans ces tensions et prendre position, j'ai eu recours à la christologie : j'y ai trouvé une clef d'interprétation. Le Christ atteste que la vérité de l'Eglise en sa présence publique est d'assurer cette présence, non comme un pouvoir qui domine, mais dans un amour qui sert. Car l'Eglise est un signe qui proclame le salut pour tous les hommes et sa mission exige une présence publique. En outre, cette présence, comme celle d'autres instances religieuses ou humanitaires, est requise aussi par des hommes et des femmes qui se sentent perdus dans une société privée de fins éthiques.

II

de nouveaux cadres de référence

Le propos que je tiens est déterminé aussi par trois autres repères objectifs : la christologie, Vatican II, la société elle-même enfin. Ensemble, ils rendent concrète ce que nous pourrions appeler une théologie de l'incarnation.

1. Jésus de Nazareth n'a pas fait de grandes élucubrations sur Dieu. Il n'a pas parlé non plus d'un nouveau royaume simplement politique. Il a centré sa vie et son action sur le « Royaume de Dieu », proximité bienveillante de Dieu qui crée de nouvelles relations entre les hommes. Jésus l'a donné à comprendre par ses gestes et par ses paroles. Ce Royaume fut une réalité décisive pour Jésus, qui lui a consacré sa vie, jusqu'à en mourir par amour. Si donc l'Eglise est une communauté animée par l'esprit de Jésus, elle n'aura de sens qu'en fonction du « Royaume de Dieu ». Là est son absolu : tout le reste, pour elle, est relatif [1].

2. Une autre détermination qui fournit des critères d'interprétation, c'est le regard que le Concile a porté sur le monde. Il n'a pas considéré celui-ci comme synonyme de péché, mais comme la famille humaine tout entière, environnée par la création. Dans ce scénario se jouent le salut et la libération (*Gaudium et Spes,* 2). L'Esprit agit déjà sur le cours de l'histoire, dont les événements ont une densité théologique.

3. Il s'agit enfin d'un autre présupposé élémentaire de l'analyse sociologique. Hommes et femmes — « la famille humaine tout entière » — sont des réalités seulement au sein d'une société donnée, avec ses attentes et ses conflits, dans un tissu social marqué par ses intérêts, subissant le choc de positions différentes, fonctionnant dans une organisation socio-politique. Par ailleurs, aujourd'hui, l'économie et les relations entre les peuples se mondialisent : le développement « économiciste » des uns crée et maintient le sous-développement des autres, qui tue bien des gens.

1. Cf. Paul VI, **Evangelii Nuntiandi**, Exhortation apostolique sur l'évangélisation, décembre 1975, § 8.

III

profil ecclésiologique de l'avenir

C'est dans ce cadre que doivent se situer la nouvelle ecclésiologie et la nouvelle présence publique de l'Eglise dans la société espagnole. Leur profil se dessine déjà dans les orientations de Vatican II et de ce qui l'a suivi. C'est encore un projet, un désir, une nécessité, et les démarches pour le mettre en œuvre connaîtront, certes, bien des détours, des coups de frein, et même des retours en arrière. Acceptant d'avance ces limites et d'autres encore, je n'en marquerai pas moins quelques accents, qui demandent à être soulignés.

être « avec le monde »

L'Eglise a souvent été *à côté, en face,* ou *au-dessus* du monde, mais pas toujours *avec* l'humanité, partie prenante de la famille humaine tout entière, partageant son sort, faisant siennes les joies et les peines, les espérances et les craintes de tous les mortels. La vision positive du monde, comme scène où se jouent le salut et la libération des hommes, met fin à une vision dualiste ou manichéenne, et exige que l'Eglise vive immergée dans le dynamisme de la société séculière. C'est là en outre un impératif de l'incarnation et du Royaume de Dieu qui s'avance déjà en ce monde.

Cette exigence d'insertion dans l'histoire interdit toute tentation d'évasion spiritualiste. Elle a de nombreuses conséquences. En voici quelques-unes :

1. L'Eglise doit *accepter avec gratitude les « signes des temps »,* ces ouvertures à l'Evangile qui sont comme des traces de l'Esprit sur la terre. Le nouvel accord avec la création, que les mouvements et les groupes écologistes appellent à traiter avec respect, les justes aspirations des hommes en quête de liberté et d'égalité, tout comme les pratiques des peuples en recherche de libération, sont à écouter et à soutenir par l'Eglise qui, avant d'être « mère et maîtresse », se doit d'être disciple.

2. Hommes et femmes appelés à être toujours plus que ce que nous sommes, nous avons conscience de ce mystère et nous cherchons le sens ultime et global de notre existence. Devant qui accepte cela dans le respect et la soumission, surgissent les diverses religions qui ont déjà leur « vérité » clarifiée et accomplie en Jésus Christ, dont

l'Eglise est la proclamation historique. Celle-ci ne doit pas se replier sur elle-même comme une secte, ni laisser une mentalité de prosélytisme guider son action. Elle doit bien plutôt accepter et *promouvoir un sain pluralisme religieux,* au sein duquel deviendra possible la proposition de la foi chrétienne. A partir de la fermeté de leurs propres convictions, les chrétiens dans ce pluralisme reconnaissent cordialement que les autres propositions religieuses ont aussi leur vérité : c'est une attitude évangélique, qui n'a rien à voir avec l'éclectisme et qui exclut tout dogmatisme. Cette perspective sera fondamentale pour la nouvelle présence publique d'une Eglise dans la société espagnole qui s'ouvre laborieusement à la liberté religieuse après les longues années du national-catholicisme.

3. Quant à la présence de l'Eglise dans le domaine des mœurs et des comportements, deux nouveaux accents doivent être pris en compte :

— l'homme moderne est déjà là ! Cela signifie l'émergence de l'individu qui demande que soit respecté son juste droit à la libre décision. C'est dire qu'*une morale de préceptes qui ne passe pas par la subjectivité de la personne n'est plus tolérable.* Refuser d'intégrer cette sensibilité et d'y répondre, cela n'aura que deux issues : l'abandon de la pratique religieuse, ou bien son maintien de manière infantile, comme imposée du dehors. Codes, lois et préceptes gardent leur fonction, mais supposent la subjectivité, tout en ne l'épuisant pas. Quand on l'oublie, le respect des conventions tue la fraîcheur de l'Evangile.

— toute femme et tout homme perçoivent la voix de Dieu et peuvent en étouffer la vérité dans l'injustice (Rm 1,18). Pressentant cela, tous vont alors formuler des droits et des obligations, pour organiser la vie ensemble dans un monde plus agréable et plus humain. Dans leurs aspirations et dans ce qu'ils réalisent vers cet avenir, se construit ce que nous pourrions appeler *une « morale séculière », avec sa propre consistance.* La société n'est pas une terre païenne en jachère, car déjà croissent en elle les semences du Verbe. L'Eglise, mue par ce même Esprit qui rénove la face de la terre, doit prendre en compte ces semences et favoriser leur croissance, jamais elle ne doit oublier leur existence ou les détruire. C'est là dans la société espagnole une tâche urgente et délicate, l'Eglise catholique ayant gardé longtemps le monopole de l'éthique.

4. Enfin, quand l'heure vient de rendre le service de l'évangélisation, *la pastorale de l'Eglise ne sera pas tant d'endoctrinement que d'accompagnement.* La vérité travaille déjà le cœur des hommes et des cultures avant que n'arrive l'Eglise. Signe historique et visible du salut en Jésus Christ, celle-ci découvrira ce qui cherche à naître et fera son possible pour que cela vienne à la lumière. Une nouvelle méthode s'impose ainsi pour la présence missionnaire de l'Eglise, et de nouvelles manières d'agir pour les évangélisateurs.

du pouvoir au prophétisme

L'Eglise du national-catholicisme, centrée sur le clergé, se confondait avec le pouvoir. Les obligations qui ont forgé un christianisme sociologique sans les convictions voulues doivent laisser le pas à *une pratique prophétique dans l'humilité et la cohérence.* Cette pratique, évangéliquement significative, comporte divers aspects :

1. *En fonction du peuple de Dieu.* Un peuple, c'est une association de personnes qui cherchent le bien commun, un avenir convivial où tous puissent exercer leur liberté. Selon la révélation biblique, la volonté divine est que toutes les femmes et tous les hommes de tous les pays forment un seul peuple qui soit mû par les sentiments de Dieu : miséricorde et justice. Grâce à l'intervention divine, les hommes qui sont « pas-mon-peuple », parce qu'ils ne vivent pas selon ces sentiments, deviendront « mon-peuple » (Os 2,25). La réalisation de ce nouveau peuple a déjà eu lieu dans l'événement Jésus Christ, qui a détruit les murs de séparation entre les hommes (Ep 2,25). Le sacrement en est la communauté chrétienne, qui pratique la justice et la miséricorde (1 P 2,9).

En ce sens, « peuple de Dieu » est une catégorie très en consonance avec « Royaume de Dieu », même si la première expression marque mieux la dimension historique et sociale. L'Eglise existe en fonction de ce « Royaume » et de ce « peuple ». C'est dire que sa présence prophétique et évangélisatrice doit rejoindre la démarche du peuple, passer par ses aspirations, ses échecs, ses résultats et ses espérances.

2. Ce service prophétique est seulement possible à partir de *l'option pour la cause des pauvres.* Les hommes n'existent et ne cherchent leur libération qu'au sein d'un tissu social qui est mondial ; or, comme le sous-développement des plus faibles est le fruit amer

d'un développement « économiciste », nous sommes tous à l'intérieur du système et la neutralité n'a plus de place. Ce n'est pas seulement un conflit entre des personnes, que des accords individuels pourraient régler, mais un conflit structurel, et il a deux pôles : la cause de ceux qui ont été rendus pauvres et demandent la satisfaction de leurs justes droits, et la cause de ceux qui maintiennent cette situation d'injustice ou qui ne font rien pour la changer. Les choses étant ainsi, opter pour la cause de ceux qui ont été rendus pauvres est l'unique manière valable et réaliste d'opter pour la justice. A l'heure d'annoncer l'Evangile, il ne s'agit pas de faire des discriminations envers quiconque, mais d'annoncer le véritable Evangile : fondamentalement, nous sommes tous appelés à vivre comme des frères.

Cette option pour la cause des pauvres paraît décisive aujourd'hui pour l'Eglise dans la société espagnole : non seulement celle-ci a le tiers de sa population réduit au silence et à la pauvreté, mais aussi elle s'est engagée dans le bloc des pays les plus développés, qui maintiennent leur position privilégiée aux dépens des peuples plus faibles qui peuvent tout juste survivre.

3. Ce service prophétique implique *une nouvelle interprétation de la fuite du monde (fuga mundi).* Il ne s'agit pas d'abandonner la famille humaine en cherchant de fausses sécurités pour se mettre à l'abri des intempéries, mais d'entrer dans le cœur de cette humanité pour lui proposer l'expérience chrétienne. Oui, il faut fuir le monde, si on entend par ce terme l'injustice et la domination qui défigurent le visage de notre société. En ce sens, fuir le monde serait retrouver la prophétie comme expression de la volonté de Dieu pour la situation actuelle de notre peuple. Ce que dit Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi* paraît fondamental : « Qu'en est-il de l'Eglise dix ans après la fin du Concile (nous dirions aujourd'hui : vingt-cinq ans) ? Est-elle ancrée au cœur du monde et pourtant assez libre et indépendante pour s'adresser au monde ? » (§ 76).

sortir d'un christianisme de paroles

Les prophètes bibliques, et spécialement Jésus de Nazareth, ont annoncé la volonté de Dieu, non pas tant avec des mots qu'avec leurs actes et la cohérence de leur vie. Pour l'Eglise dans la société espagnole, c'est là une exigence inéluctable, car, dans cette société catholique depuis des siècles, hommes et femmes sont saturés de paroles, de recommandations, de discours parfaitement élaborés. L'unique

argument pour être crédible sera la pratique évangélique. Ainsi les paroles de *Octogesima adveniens* prennent-elles une actualité particulière : « Aujourd'hui plus que jamais, la Parole de Dieu ne pourra être annoncée et entendue que si elle s'accompagne du témoignage de la puissance de l'Esprit-Saint, opérant dans l'action des chrétiens au service de leurs frères, aux points où se jouent leur existence et leur avenir »[2].

Cette solidarité avec les hommes n'est que l'autre face de la confession de Dieu comme unique Seigneur. Elle porte son fruit dans la pauvreté et dans la liberté évangélique. Car le mal de la société espagnole n'est plus l'athéisme ni l'incroyance militante de jadis, mais l'idolâtrie et l'absolutisation de l'avoir, du pouvoir et de la jouissance individualiste. La question de fond a été bien posée dans *Evangelii Nuntiandi* : « Prêchez-vous vraiment ce que vous vivez ? » (§ 76).

La pratique évangélique cohérente à laquelle l'Eglise est appelée dans la société exige que l'on passe des énoncés aux réalisations, tant dans la vie de chaque chrétien que pour les divers groupes dans l'Eglise. Pour servir le « peuple de Dieu » et dénoncer les idolâtries de l'avoir et du pouvoir, l'Eglise doit être ce peuple où il n'y a ni castes, ni dominations, ni discriminations, car tous les baptisés jouissent de la même dignité de fils de Dieu (*Lumen Gentium,* 32). L'exigence de l'évangélisation requiert une conversion de la communauté chrétienne, en ses personnes comme en ses institutions, dans la promotion du laïcat et le réexamen des ministères, dans l'exercice de l'autorité et le respect des droits de l'homme, dans ces entrailles de miséricorde qui inspirent la justice et dans la justice qui n'est pas juste hors de l'amour.

L'Eglise est une organisation visible, mais sa réalité ultime est la communion dans l'esprit du Christ (L.G., 14). La communauté chrétienne est aujourd'hui conduite au désert, pour qu'elle montre son cœur, ses intérêts et ses valeurs. Elle doit être prophétie en acte, et cela n'est possible que si elle vit dans la passion de la cause du Christ, dans une pratique de conversion évangélique. La question fondamentale est d'ordre mystique : « Croyez-vous vraiment ce que vous annoncez ? » (*Ev. Nunt.,* 76).

jesus espeja

traduit de l'espagnol par françois malley

2. Paul VI, **Octogesima adveniens**, Lettre au Cardinal Roy, 14 mai 1971, § 51.

la théologie de la libération :
ses questions pour la fin de ce siècle

La théologie de la libération est une « nouvelle manière de faire de la théologie », il faut le rappeler. La question principale qui se pose à elle est celle de l'oppression des masses et de leur libération. On sait que cette question se traite au sein de l'option faite pour les pauvres. Mais elle revêt aujourd'hui d'autres dimensions, du fait de nouvelles formes d'oppression à travers le monde qui sont à prendre en compte, et en raison aussi de la crise du socialisme qui invite à revoir les formes de l'espérance de libération, à la racine de cette théologie. D'autres questions encore émergent : celle des masses et de leur lien à la pastorale des chrétiens les plus engagés, celle des classes moyennes, avec les valeurs et les questions dont elles sont porteuses, celle enfin de la manière de vivre en Eglise, qui, paradoxalement, est le point où les tensions s'accumulent. Dans ces secteurs névralgiques, la théologie de la libération continuera d'avancer, avec les méthodes qui lui sont propres.

Avant de discuter des grandes questions que la théologie de la libération rencontre en cette fin de siècle, il est bon de rappeler en quoi consiste cette « nouvelle manière de faire de la théologie ». On peut la caractériser par trois traits :

— *c'est une théologie prophétique.* Elle ne se limite pas à une pure théorie de la foi. Elle tente toujours de confronter foi et vie, parole et histoire, royaume et monde. C'est sur cette dialectique qu'elle se fonde. En ce sens, on dit parfois que la théologie de la libération est une théologie « critique » et « dialectique », mais le terme « prophétique » est le plus exact ;

— *c'est une théologie utopique.* Elle prend le temps de faire des propositions, essayant toujours d'ouvrir des chemins pour l'action. Elle s'exprime sur la nécessité et la possibilité d'un monde nouveau. Non pas qu'elle fournisse des recettes ; elle offre plutôt une inspiration pour la pratique. Elle se veut engagée dans le changement et cherche à nourrir l'espérance et la charité ;

— enfin, *la théologie de la libération est chargée de « pathos ».* C'est naturel : son langage ne peut être celui d'une froide analyse, car elle

naît du cri d'espérance et de douleur des damnés de la terre. C'est pourquoi elle est traversée de bout en bout par une sainte colère contre les injustices et par le rêve d'un monde moins inhumain.

le théologien et le peuple de dieu

On voit que la théologie de la libération est concrète, partant de la réalité et orientée vers une pratique efficace. Elle n'a rien d'une théologie abstraite et doctrinaire. En ce sens, elle est éminemment pastorale, car elle est tournée vers la foi vécue et vers l'évangélisation. Mais il y a une condition préalable : que le théologien soit en liaison organique avec le peuple, avec son histoire ecclésiale et sociale. Sans un minimum d'engagement vivant et concret avec la réalité vécue par le peuple et avec ses luttes, le théologien ne peut articuler dans son discours ni prophétie, ni utopie, ni sentiment.

Si la théologie de la libération se fait dans ce type de pratique, alors il est évident que ses grands enjeux sont ceux-là mêmes du peuple de Dieu. Le théologien de la libération est appelé à faire la théologie, non de ses propres problèmes, mais de ceux du peuple en sa réalité concrète.

Il ne s'agit pas de tomber dans quelque pragmatisme pastoral ou politique, mais de mettre toute la force de la réflexion au service de la vie réelle du peuple de Dieu. Pour paraphraser les premiers mots de *Gaudium et Spes* : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des théologiens ».

Par là même, les grandes interrogations de la théologie de la libération ne portent pas tant sur le contenu de la foi que sur la manière dont ce contenu est et doit être traduit dans une pratique vivante. Ses questions sont moins d'orthodoxie que d'orthopraxie. Elles relèvent plus d'une théologie appliquée que d'une théologie théorique. En ce sens, la théologie de la libération a beaucoup moins de problèmes avec l'orthodoxie que les théologies critiques de l'Occident. Cela dit, abordons-en maintenant les grands enjeux pour cette fin de siècle.

I

la grande question : oppression et libération

Il n'est pas besoin de chercher loin pour trouver le grand enjeu : c'est le vieux problème de la misère des masses. C'est d'ailleurs là qu'est née la théologie de la libération, plus précisément du contraste entre la foi chrétienne et l'oppression des grandes majorités.

Qui n'a pas vu cela et n'a pas pris au sérieux cette immense question reste sans réponse devant d'autres problèmes comme ceux de la culture technico-industrielle, la modernité, la crise du socialisme ou l'unification économique du monde. Comme si la douloureuse question de la marginalisation séculaire des masses était déjà dépassée ! C'est pourtant ce que semblent penser les textes préparatoires de la Conférence de Saint-Domingue en 1992, lorsqu'ils déplacent l'axe central de la réflexion de la question de l'injustice (question sociale) à celle de la sécularisation (question culturelle).

Non : la question de la misère et de l'oppression de classes, de races et de cultures entières continue d'être bien actuelle dans notre monde. Elle semble même devenue plus grave qu'auparavant. Mais, dans la mesure où la contradiction idéologique Est/Ouest s'affaiblit ou est en voie de disparition, la contradiction Nord/Sud, Centre/Périphérie, émerge avec plus de vigueur. C'est désormais autour de cet axe que s'établira chaque jour davantage l'équilibre ou le déséquilibre du monde. Cela ne fait guère de doutes.

On dira que ce n'est pas là un problème spécifiquement théologique, mais plutôt social. Eh bien, non ! Cette question de la misère des masses est un problème rigoureusement théologique, dans l'exacte mesure où cette misère ne signifie pas seulement oppression et injustice, mais surtout « péché social » et contradiction avec « le dessein du Créateur et l'honneur qui lui est dû » *(Puebla*, 28). De fait, dans la question du pauvre, c'est Dieu qui, finalement, est en question. Comment alors le théologien ne devrait-il pas s'y impliquer ?

la mémoire des pauvres

En bref, ce qui est en jeu dans tout cela, c'est l'option évangélique pour les pauvres. Or, pour l'Eglise et pour la théologie, cette option est une question de principe et non de simple stratégie. La mémoire de Jésus dans la communauté de foi doit toujours aller de

pair avec la mémoire des pauvres, comme le recommandent les Apôtres à saint Paul (cf. Gal 2,10). L'oubli du pauvre est un péril constant, dans l'Eglise comme ailleurs. La théologie de la libération dresse un vigoureux signal d'alarme pour la *memoria pauperum* en vertu de la *memoria Jesu*.

C'est dans une telle optique que la théologie de la libération continue de réfléchir sur les questions de la conscientisation, de l'organisation et de la mobilisation des opprimés en vue de leur libération intégrale. C'est encore ainsi qu'elle approfondit une nouvelle lecture de la Bible, définie par la confrontation entre parole et vie, et qu'elle développe les lignes d'une spiritualité incarnée et transformatrice.

Certes, la foi n'est pas seulement utile pour une libération historique. Elle a aussi une dimension trans-historique, sa « réserve eschatologique ». Et les pauvres plus que personne (plus en tout cas que les agents pastoraux) savent rendre justice à cette dimension à travers leurs symboles et leurs fêtes. Mais il reste vrai qu'une foi qui n'est pas engagée avec toute la vigueur possible dans le changement n'est pas une foi biblique, celle des prophètes et de Jésus de Nazareth. Le point de maturation le plus avancé dans ce chemin concret de libération dans l'Eglise fut certainement atteint avec la « pastorale des militants », qui montre où conduit et où conduira encore un christianisme libérateur. Son meilleur fruit, et en même temps la marque de son authenticité, ce sont les martyrs pour la justice, qui sont la gloire de l'Eglise des pauvres.

Sur le terrain, les grandes balises de la réflexion théologique sont déjà en place. Cela ne signifie pas que l'on ne doive toujours reprendre la question évangélique de la libération des pauvres, comme si l'on pouvait compter dans ce domaine sur une dogmatique pastorale ou sur un catéchisme politique déjà achevés. Non : de nouveaux scénarios sont en train de se dessiner et de nouveaux problèmes en train de se poser au sein de la grande question, celle de l'oppression ou de la libération des opprimés.

des questions nouvelles

Parmi ces questions nouvelles qui donnent d'autres dimensions à la grande question du pauvre, on note l'émergence d'autres formes d'oppression et des nouvelles luttes qui les accompagnent. A titre d'exemple : l'Indien, le Noir, la femme, l'écologie. Certes, il s'agit

objectivement de questions anciennes, mais, pour les chrétiens d'Amérique latine, elles ne sont devenues objets de préoccupation pastorale et théologique que ces dernières années.

Elles sont toujours traitées ici selon les modalités propres de notre « manière de faire de la théologie ». En d'autres termes, on part toujours des pratiques concrètes, dans l'Eglise comme dans la société, et on privilégie toujours « l'optique du pauvre ». Il va sans dire que la confrontation avec la Parole de Dieu ne peut jamais faire défaut dans ce type de théologie : c'est d'ailleurs là, formellement, ce qui la constitue.

La théologie de la libération se tourne ainsi vers ces formes spécifiques d'oppression, et a fait plus de chemin vers les unes que vers les autres. De toute façon, ces thèmes sont déjà inscrits dans les plans de travail des théologiens du continent et ils enrichissent sans aucun doute la perspective générale d'une libération intégrale.

crise du socialisme et libération

Plus récemment, un autre facteur a obligé la théologie de la libération à revenir sur la question de l'oppression et de la libération des masses : c'est la crise actuelle du socialisme. Elle invite à revoir la réflexion théologique dans diverses directions, et cela dans trois registres :

1. *Au niveau de l'analyse* : cette crise et sa conséquence, le regain du capitalisme libéral, obligent la théologie de la libération à revoir ses modèles d'interprétation de la réalité sociale. Il ne s'agit pas d'abandonner l'interprétation dialectique et structurelle, qui a toujours servi à cette théologie pour ses analyses de la société et de ses contradictions. Ce serait nier la réalité même qui s'impose ici tragiquement. Mais il s'agit de donner aux analyses un caractère plus souple et plus concret.

On perçoit ainsi que le capitalisme comme le socialisme ne peuvent être traités comme de purs modèles abstraits, mais comme des modèles concrets et opératoires. Ce n'est pas que l'on doive accepter maintenant la panacée de l'économie de marché, mais il faut dépasser les schémas élémentaires et, par exemple, s'interroger sur la place du marché dans une nouvelle économie ou dans un « nouveau socialisme ». A ce niveau, on peut également s'interroger, pour le Tiers Monde, sur la mondialisation actuelle de l'économie et la nécessité

pour nos pays dans cette évolution de maintenir leur autonomie par le biais de leur solidarité interne. Face à cela, l'Eglise et la théologie ont aussi leurs responsabilités.

2. *Au niveau de la stratégie* : la crise du socialisme a rappelé à la théologie et à la pastorale de la libération qu'une transformation révolutionnaire de la société se réalise à travers un processus d'ample participation des masses et non par une action abrupte de minorités éclairées, si généreuses soient-elles. C'est simultanément, même s'il y a une hiérarchie entre ces facteurs, que doivent progresser un développement économique autonome, la démocratie politique et la lutte pour l'égalité et la justice sociale. Il importe en outre de reconnaître que des questions structurelles, comme la dette extérieure ou la modernisation de l'économie, qui supposent une insertion autonome des économies nationales dans le marché mondial, attendent encore de recevoir un traitement stratégique alternatif de la part des mouvements populaires travaillant à la libération.

3. *Au niveau du projet historique* : la crise du socialisme a produit un ébranlement pour les mouvements qui travaillent au changement, dans la mesure où elle met en question l'idée même d'une nouvelle société ou la possibilité d'une alternative historique au capitalisme. Cette mise en question touche la racine même de l'espérance des pauvres : la libération.

La tâche est ici de penser de la manière la plus concrète possible une « nouvelle utopie », à la fois plus riche et moins prétentieuse que la vieille utopie du socialisme classique. Plus riche, en ce sens qu'elle incorpore les nouvelles questions que nous avons énumérées et d'autres qui sont en train d'émerger (nous le verrons plus loin), au lieu de se contenter d'une simple « socialisation des moyens de production » pour satisfaire les nécessités de base. Moins prétentieuse, dans la mesure où elle renonce à tout messianisme sauveur et résiste à la tentation constante de donner une solution définitive au destin de l'homme et de réaliser le paradis sur la terre. Or, avec sa charge eschatologique, la théologie ne détient-elle pas en ce domaine un rôle prospectif tout particulier ? La communauté ecclésiale n'est-elle pas aussi la communauté de ceux qui espèrent, même contre toute espérance ?

II

trois défis spécifiques

Au delà de la grande question oppression / libération dans la diversité de ses dimensions, la théologie et la pastorale de la libération doivent affronter aussi quelques autres défis en cette prochaine fin de siècle et ceux-ci ont leur autonomie propre, bien qu'ils doivent être mis en relation avec la question majeure. Nous allons retenir ici trois de ces questions spécifiques :

les communautés de base et les masses

Il se développe dans le Tiers Monde la conscience d'une différence significative entre un peuple organisé et un peuple non organisé. C'est dans ce dernier cas que se trouvent justement la majorité des « plus pauvres ». Les communautés de base elles-mêmes ne comprennent qu'une minorité des catholiques (10% ?), celle qui est en condition de lutte, même si son influence ecclésiale et sociale s'étend aussi aux masses.

Or, impliquer les masses est une exigence d'abord *politique*. Il est impossible de transformer réellement la société, de pratiquer et d'instaurer une vraie démocratie, sans que cela engage la participation des grandes masses, déjà au niveau électoral. C'est aussi une exigence *pastorale*. Une Eglise chrétienne, pour être « catholique », se refuse à être la communauté des élites et, partant, des minorités. C'est là une exigence essentielle, à partir de l'exemple même du Christ. D'où l'impératif d'une « pastorale des masses », mais dans une optique nouvelle, celle d'une perspective à la fois d'évangélisation et de conscientisation. Pour ce faire, une double tâche s'impose à la pastorale et à la théologie de la libération :

— *intégrer la religion populaire*, hors de laquelle on ne peut engager les masses dans la voie d'une « évangélisation libératrice » ;

— *lier la pastorale des communautés de base et la pastorale des masses* : c'est toute la question de l'inculturation dans le tissu culturel et religieux populaire de la « manière d'être Eglise » des communautés.

Du reste, en valorisant l'expérience et le symbolisme propre de la religion populaire et en l'ouvrant à l'engagement en faveur de la justice, on pose les conditions d'une réponse pastorale adéquate, d'une part au défi de la multiplication des sectes et, d'autre part, au processus de sécularisation de la société moderne.

ceux qui ne sont pas pauvres

Comment évangéliser de manière libératrice ceux qui ne sont pas pauvres ? Quelle contribution peuvent-ils offrir à la libération des opprimés ? C'est un nouveau défi qui est lancé à l'Eglise et à la théologie. Il concerne spécialement cette classe moyenne qui, pour une part, se montre sensible aux perspectives de justice et de changement social.

Il est clair que cette question ne peut être abordée uniquement dans « l'optique du pauvre », mais qu'elle pose des problèmes spécifiques. Mais il est tout aussi certain qu'elle ne peut faire l'économie de « l'option pour les pauvres » qui, nous l'avons rappelé, n'est pas facultative mais impérative. D'ailleurs, cette option est le « point critique » de la pastorale des non-pauvres et un critère de son authenticité évangélique.

C'est par là aussi que cette nouvelle proposition pastorale pour la classe moyenne se démarque clairement des mouvements néoconservateurs actuels. Il s'agit en fait d'une alternative pastorale à ces mouvements, qui doit s'insérer de manière organique à l'intérieur de la pastorale d'ensemble de l'Eglise de la libération.

Une telle pastorale conduit naturellement la théologie de la libération à réfléchir sur des questions, modernes et post-modernes, auxquelles la classe moyenne est particulièrement sensible et dont elle se montre le meilleur porte-parole : l'écologie, la qualité de la vie, la paix mondiale, ou les questions de la subjectivité comme l'affectivité, la sexualité, la nouvelle conscience religieuse, la politisation de la vie quotidienne, l'esthétique,... La classe moyenne ne pourrait-elle pas être pour l'Eglise des pauvres l'instrument privilégié de sa « modernisation », mais dans la ligne d'une nouvelle modernité, celle qui part des grandes majorités opprimées et qui va dans le sens d'une nouvelle manière de vivre en société ?

la question d'une « nouvelle manière d'être Eglise »

C'est là une question essentielle, pas seulement pour la fin de ce millénaire, mais peut-être pour longtemps dans le troisième millénaire. Si elle émerge aujourd'hui de façon urgente, cela est dû au contexte de restauration qui traverse toute l'Eglise.

Effectivement, la théologie de la libération ne met pas seulement en question les structures sociales dans son exigence de libération, mais aussi les structures ecclésiales, en visant plus de communion et de participation. En rigueur de terme, les communautés de base ne sont pas une « nouvelle manière d'être Eglise », mais elles en constituent une amorce. Elles représentent et défendent un nouveau modèle d'Eglise :
— une Eglise de communautés et en même temps de masses, l'un n'allant pas sans l'autre ;
— une Eglise de l'option pour les pauvres, qui s'engage pour leur libération intégrale ;
— une Eglise de communion et de participation.

Ce dernier aspect est le plus problématique et il implique au moins deux grandes questions :
— la *démocratisation* des relations à l'intérieur de l'Eglise, spécialement de ses structures de décision : par exemple, quant au choix des ministres, ou à la définition des lois et de la pastorale ;
— l'*inculturation* de l'Eglise dans les divers mondes socio-culturels et donc le développement des Eglises locales à tous les niveaux : les langages de la foi, la liturgie, les ministères...

Ce débat n'est pas purement théorique. Il surgit avec force de l'évolution ecclésiale en cours et s'affirme de façon croissante au sein même de la vieille institution ecclésiastique. C'est là d'ailleurs le *punctum dolens*, le point douloureux, de l'Eglise officielle et c'est sur ce front que les tensions s'accumulent aujourd'hui et vont croître encore (probablement jusqu'à la fin du siècle).

Bien entendu, cette question est traitée par la théologie de la libération à sa manière à elle, mais elle concerne évidemment toutes les Eglises et leurs théologies. D'où l'exigence d'une communion plus grande entre la théologie du Tiers Monde et celle de l'Occident. Et cela, par exigence ecclésiologique (l'Eglise universelle comme communion des Eglises particulières) et par impératif historique (la mondialisation générale des relations sociales).

***

Comme on peut le voir, la théologie de la libération est intimement liée à la pastorale de l'Eglise et celle-ci est profondément insérée dans la vie de la société. Il ne saurait en être autrement pour une théologie qui se veut au service de l'Eglise et pour une Eglise qui se veut servante du monde, en vue du Royaume.

Il nous reste à espérer que le prochain millénaire, si ce n'est pas le prochain siècle, voie les masses du monde être libérées de leurs oppressions fondamentales, « pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (*Lumen Gentium,* 17).

clodovis boff

traduit du brésilien par françois malley

avenir de l'humanité et théologie

La complexité des problèmes mondiaux n'est pas telle qu'elle doive décourager de les regarder en face. Après la dislocation du marxime, il y a risque pour les chrétiens de prétendre savoir ce qu'il faut faire, en situant les sociétés dans leur relation avec Dieu. Cette prétention, qui serait vite insupportable, ne doit pas empêcher le christianisme de jouer son rôle en cette histoire. Il s'agit de contenir la violence et de faire face à la dérive des sociétés, aujourd'hui de l'humanité, vers une inégalité qui devient injustice. La foi met en garde contre les sacralisations de l'ordre ainsi établi et contre les investissements du sacré qui bloquent les dynamiques sociales. La théologie doit ainsi équiper une foi en Dieu qui se fait ici foi en l'homme.

Il a fallu du temps pour y arriver, mais il redevient possible de tenter de dire quelque chose de la vie en société dans sa relation avec Dieu, sans être soupçonné d'emblée de retomber dans le dogmatisme ou le scientisme social. Ce fut pourtant le cas, aussi bien pour les analyses que pour les vues prospectives, tant qu'il était sous-entendu que l'on savait comment les sociétés devaient s'organiser pour fonctionner et (re)produire l'humanité.

L'échec spectaculaire du plus assuré des scientisme sociaux semble laisser le champ libre à d'autres qui eux aussi « savaient » et qui, plus que jamais, croient savoir ce dont on ne finit pas de découvrir qu'il faut sans cesse l'inventer : comment les hommes peuvent s'organiser pour vivre ensemble. Il leur faut, pour ce faire, transformer constamment l'environnement naturel et social au sein duquel ils entrent en relation les uns avec les autres, en s'y ouvrant à un avenir toujours à construire et à la transcendance, à ce monde dont ils sont par tout leur être et à la mort qui est constitutive de cet être au monde.

un vide de perspectives

Tant de choses ont été dites sur l'homme, sur la société, sur Dieu, que les mots se sont usés : il ne suffit en tout cas pas de les répéter pour dire quelque chose. Et ce ne sont pas les seuls mots qui se sont usés, mais aussi les systèmes de représentations et d'organisation des dynamiques sociales.

Il y avait l'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud, l'économie de marché et la planification centralisée, les droits civils et politiques et les droits économiques, sociaux et culturels, le développement et le sous-développement, etc. Tout était binaire : le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la réussite et l'échec... De chaque côté régnait la « vérité », celle qui va de soi et s'impose comme une évidence. Maintenant, revient le temps de « faire la vérité », non pas en triant les poissons du filet, mais en faisant en sorte que « ça marche », que la vie soit possible pour tous.

Contrairement aux certitudes de ceux qui en restent encore au scientisme, l'humanité se trouve, en même temps, devant des possibilités et des moyens inouïs, et devant un vide d'orientations, de perspectives, et même de savoir-faire. Le calcul et le traitement de l'information ne disent pas ce qu'il faut faire. Les échecs et les erreurs ont balisé les voies à éviter, mais la voie à suivre est toujours à ouvrir.

En 1955, à Bandoeng, s'était imposé le droit des peuples à l'autodétermination. En 1973-1974 avait été prise en compte, sur la base du contrôle des prix du pétrole par les pays qui l'exportaient (OPEP), l'instauration d'un nouvel ordre économique international donnant la priorité à la satisfaction des besoins essentiels de toutes les populations. La transformation du système de rapports entre pays plus ou moins industrialisés, ou simples fournisseurs de produits primaires, n'en avait pas été pour autant déclenchée ; au contraire, les « questions préalables » de la stabilisation des prix et de la renégociation de la dette étaient devenus le signe de l'impuissance de l'humanité à gérer sa vie collective. Par ailleurs, la circulation de l'argent en est venue à n'avoir presque plus aucun rapport avec les échanges de biens et de services. Le jeu est devenu l'activité mondiale par excellence, tandis que les progrès de la productivité, en agriculture par exemple, débouchent sur de nouvelles impasses, faute de marchés solvables pour les biens produits. Et voici qu'en 1990 le pétrole se trouve de nouveau au cœur d'une crise mondiale, non qu'il se soit fait rare, du moins pour l'immédiat, comme on le craignait au début des années 1970, mais parce qu'il risque d'être contrôlé par une minorité elle-même incontrôlable.

le christianisme en cette histoire

Le christianisme ne se vit pas ailleurs que dans cette histoire qui, en ce moment, hésite sur le cours qu'elle va prendre. Il est un des mouvements qui depuis deux millénaires ont contribué à la conduire au point où elle en est, à travers ses contradictions et ses rencontres avec d'autres mouvements historiques qui, plus que la logique des idées, entraînent les hommes vers leur destin. Venant du fond des âges, à travers la religion de Moïse, il est actuellement, peut-être, la « flèche » du monothéisme dont l'apport pourrait être décisif pour le nouveau pas en avant qui s'impose à l'humanité, sous peine d'un retour en arrière vers la barbarie ou la sauvagerie. Les hommes, en effet, ne s'entendent pas naturellement : en compétition pour occuper des territoires, répartir des ressources disponibles, et produire des biens ou organiser leurs échanges, ils sont l'espèce vivante où l'on s'entretue le plus. Il est vrai aussi qu'eux seuls savent à l'avance qu'il leur faudra mourir. Tuer pour ne pas être tués n'est pas pour eux seulement l'effet de l'instinct : il leur faut s'organiser pour défendre leur territoire, et se constituer des abris, des réserves. Des animaux le font aussi... mais les humains, n'étant pas programmés pour faire ce qu'il faut faire pour vivre, sont contraints de s'ingénier à organiser leurs rapports réciproques. Il s'agit que la vie soit possible pour tous, ne serait-ce que parce que les exclus du système de la vie collective s'organiseront à leur tour pour s'y faire leur place ou pour faire place nette en passant éventuellement par le chaos.

La violence, contenue par l'organisation sociale, est toujours à fleur de peau, à fleur de terre, faisant flotter les sociétés sur des sous-sols mouvants, comme les continents sur le magma. Organiser et structurer les rapports sociaux peut seul contenir cette violence. L'éducation y contribue, si elle devient permanente : nous l'avons appris depuis que nos sociétés sont entrées en mouvement accéléré. Mais l'organisation, nécessaire en toute société, est en train de le devenir à l'échelle de l'humanité, elle-même devenue la société globale de tous les groupes humains. Reste à savoir si ce nécessaire est possible. Les êtres humains ne s'organisent pas comme des machines ou des systèmes de machines : il leur faut intérioriser les contraintes qu'ils s'imposent ou se laissent imposer et sans lesquelles il n'est point d'ordre. Les intérioriser, c'est y consentir plus ou moins librement, de gré ou de force, un peu des deux. Dans les sociétés « à taille humaine », et même dans les empires, de tels arrangements se sont réalisés, vaille

que vaille, par la concentration ou le monopole de la violence. Cela fut toléré ou supporté parce que la « tranquillité de l'ordre » était, à tout prendre, moins insupportable que le désordre permanent, et aussi parce qu'il s'est toujours trouvé des hommes ou des groupes de pouvoir qui ont su imposer leur ordre en promettant, sinon la lune, du moins des « lendemains qui chantent » — ou tout simplement la retraite au terme d'une vie de labeur. Ces « réussites » étaient toujours précaires : l'histoire est faite de leurs bouleversements, pas seulement l'histoire des batailles, mais tout simplement l'histoire des sociétés. Les religions ont presque toujours été mêlées à ces avatars. Elles en furent parfois les reflets, parfois les moteurs, contribuant à créer les « évidences » nécessaires aux consentements ou bien aux refus libérateurs de ce qui devenait intolérable. Leurs histoires ne peuvent se comprendre en dehors de ces emmêlements, si « pures » soient parfois les radicalisations de leur dépassement des vérités toutes faites.

complexité et théologie

A l'échelle de l'espèce, de l'humanité disloquée, c'est une autre affaire. Les contradictions sont irréductibles entre l'ordre, avec ses contraintes, et des libertés qui ne nient pas les libertés des autres. Elles apparaissent d'une telle complexité qu'il ne suffira plus de tenir des conférences ni, moins encore, quand on prétend le savoir, de dire comment il faut s'y prendre pour mettre en œuvre un « nouvel ordre mondial ». On reparle de celui-ci depuis que tout s'est mis à bouger, surtout depuis que le contrôle de la distribution du pétrole est redevenu un problème central de politique internationale : la circulation des capitaux et de l'information, qui occupait le devant de la scène, l'avait en effet relégué quelque temps au second plan.

A ce degré de complexité où ce qui semble nécessaire apparaît impossible, voire impensable, il importe de revenir à nouveau, et avec profondeur, à quelques données élémentaires qui ne sont pas des vérités toutes faites, même si les mots pour les dire sont inévitablement connus. Il est peut-être possible d'articuler entre eux ces mots, autrement qu'on ne le faisait ou qu'on ne le fait souvent sans s'en rendre compte : ordre, justice, liberté, droit, loi(s), pouvoir(s), inégalité ou égalité, sacré... Le plus piégé de tous est sans doute « sacré » : il faudra le manier avec précaution et le bien situer dans les constellations pour qu'il ne bloque pas tout le système.

Ayant esquissé ailleurs les lois selon lesquelles fonctionnent les rapports entre l'inégalité, l'injustice, l'ordre, le sacré, l'exclusion ou l'inclusion, je me contenterai de formuler ici les limites de l'épure, afin de situer les problèmes des sociétés en relation avec Dieu, dans la perspective monothéiste. Celle-ci fut en effet tellement dévoyée ou pervertie aux hasards de l'histoire qu'il est important de la retrouver dans sa radicalité originelle, pour avoir chance de penser *théologiquement* avec quelque pertinence les enjeux et les défis d'une humanité contrainte à se réorganiser en vue de rendre la vie possible à tous.

les sacralisations de l'injustice

La première donnée à prendre en compte est l'inégalité des êtres humains : posée au départ, du fait du branchement sur une histoire, plus ou moins réussie, de tout enfant qui vient au monde, elle s'accroît cumulativement au fil de la vie de chacun, de ses chances ou ses malchances. Laissée à son inertie, toute société se structure ainsi dans l'inégalité : on dira même, non sans fondement, que la société est nécessairement, inégalitaire. Cette inégalité peut devenir telle qu'elle tourne en injustice, quand certains, voire des masses humaines, manquant du nécessaire, sont privés du droit de se réaliser en humanité. Il faut donc que les sociétés s'organisent pour réduire, par des contraintes ou des lois, leur dérive vers cette injustice. Mais pour que de telles contraintes s'imposent ou soient acceptées, il faut qu'elles deviennent évidentes, étant à la longue perçues comme allant de soi, intouchables, comme originaires ou originantes, alors qu'elles sont construites. A l'usure, le bon sens ou le raisonnement peuvent en venir à les considérer ainsi. Or l'histoire montre que, presque toujours, l'ordre, qu'il limite l'inégalité en deça de l'injustice ou bien qu'il la fige en cette injustice, s'impose en étant reçu comme un ordre sacré, même là où ce mot est banni du langage. Plus précisément, c'est le pouvoir qui impose cet ordre qui est reçu comme sacré et relevant d'une autre réalité irrationnelle ou 'divine'.

C'est là un des aspects les plus mystérieux, déconcertants et redoutables de la condition humaine, sur lequel bute et butera toujours la pensée rationnelle. C'est impressionnant : plus une société se dote de structures inégalitaires, plus elle en vient à sacraliser son organisation, ne serait-ce que pour la faire aller de soi aux yeux de ceux qui ne peuvent que la subir. En outre, ce fonctionnement du « sacré » envahit et investit toutes les dimensions de la vie : les comportements

et les représentations, le langage et jusqu'à l'inconscient ; il n'est que de voir comment le langage est envahi par des mots relevant du vocabulaire du sacré. Une telle dimension de l'existence relève bien sûr comme toute autre, plus que toute autre peut-être, d'une régulation éthique : on ne peut ignorer les rapports entre violence et sacré. C'était pour Thomas d'Aquin la fonction de la vertu de religion, vertu morale mais aussi intellectuelle, spirituelle ou mystique.

Les investissements du « sacré » en politique ont eu et ont encore des effets si affligeants, voire effrayants, qu'on ne saurait sous-estimer les problèmes qu'il pose. Dans la complexité de la situation actuelle de l'humanité, contrainte de repenser tous ses systèmes de rapports, le christianisme, mouvement historique inscrit dans la mouvance du monothéisme, sera conduit par la force des choses à réexplorer à nouveaux frais ses intuitions et ses idées-forces originelles. Mais celles-ci ont pris forme dans des situations où se posait à une moindre échelle les questions avec lesquelles l'humanité est aujourd'hui aux prises, celles de son « auto-création » collective. La contribution du christianisme à l'avancée de l'histoire sera d'ailleurs moins de l'ordre de l'enseignement que de la germination, de la fermentation, de la fécondation. Sel, levain...

Le christianisme doit d'abord témoigner que Dieu seul est Dieu. Il se tiendra donc en vigilance active face aux risques d'investissement subreptice du sacré dans les dynamiques sociales. Plus que la défense du sacré dans sa pureté inaccessible, c'est la tâche de protéger les sociétés contre son utilisation qui s'impose au christianisme ; celui-ci n'a pas fini de se purifier de ses compromissions avec la sacralisation de systèmes sociaux structurellement inégalitaires. Une telle tâche est-elle à la portée du Peuple de Dieu aujourd'hui ? Du moins est-il de la vocation de certains — les contemplatifs, entre autres — de la rendre pensable, à contre-courant d'une pratique millénaire.

une foi en l'homme

Avec la même exigence, le christianisme doit veiller à ce que la dérive vers l'inégalité des sociétés et de l'humanité entière demeure en deça de l'injustice qu'est l'exclusion ou la pauvreté absolue. Ici, autant que pour la régulation du sacré, il ne suffit pas de le dire pour qu'il en soit ainsi. Pourtant faut-il, encore et toujours, dire que quiconque est frustré de sa réalisation en humanité, ou tué parce qu'il

y prétend, ressuscite dès maintenant en vie éternelle. Il ne suffit pas de parler, il faut être, éventuellement en silence, là où le système du monde tue ceux qui aspirent à vivre selon l'appel de Dieu.

C'est à partir d'un minimum de pratique de ce double refus des sacralisations indues, y compris en Eglise, et des exclusions inexcusables, qu'une élaboration théologique en prise sur la construction d'un avenir humain peut redevenir possible. Il y faudra sans doute de longs temps de silence, de décantation, de maturation. Il y faudra le compagnonnage, même à distance et souvent impuissant, avec les pauvres aux limites de la misère, eux qui, souvent à tâtons et à leurs risques et périls, habitent les lieux où la pratique de la foi crée les conditions de son intelligence au fil de l'histoire qui se cherche.

Depuis que Dieu s'est fait homme, est mort et ressuscité, la foi en lui se réalise en une foi en l'homme, dont nous n'avons pas encore pris toute la mesure : pour Jésus, elle a pour « réalité » tout homme, avec une priorité, inouïe, pour ceux et celles que la « sacralisation » même des systèmes de rapports exclut de toute chance de réalisation en humanité.

vincent cosmao

la théologie africaine

pour une véritable inculturation

L'identité culturelle africaine n'est pas un donné que le christianisme devrait rejoindre : elle est un projet à réaliser, qui appelle une vraie réflexion théologique. On désigne ici quelques champs pour ce travail comme pour la transformation des structures et des mentalités d'Eglise. Parmi les obstacles, on citera le manque de formation religieuse des chrétiens et leur vision de l'Eglise tenant peu compte des avancées ecclésiologiques de Vatican II. Un réexamen de la vie religieuse est urgent. Le rapport des sacrements à la magie est à élucider, mais il faut être ferme sur le refus de la sorcellerie. Un progrès de la réflexion œcuménique et des fondements du dialogue avec les autres religions est urgent. On manque par ailleurs de théologies qui pensent l'implication des croyants dans le devenir des sociétés africaines et qui favorisent la prise de conscience des déterminations sociales, économiques et politiques des injustices et des malheurs.

Il ne sera question ici que de l'Afrique noire sub-saharienne, l'Afrique du Sud exceptée, parce qu'elle a une orientation théologique différente du fait de l'apartheid. Avant d'évoquer les problèmes théologiques et pastoraux qui nous paraissent devoir retenir l'attention de façon prioritaire dans les années qui viennent, il convient de dire un mot des pièges de l'inculturation, un des thèmes majeurs de la théologie africaine.

L'inculturation est le processus par lequel le christianisme cesse d'être une religion importée, pour devenir la religion des Africains en informant leur mentalité et leur existence concrète. Tout le monde accepte cette définition. Les difficultés commencent quand il s'agit de caractériser la culture africaine. A notre avis, l'identité culturelle de l'homme africain n'est pas donnée une fois pour toutes ; elle résulte de la transformation et de l'intégration incessantes des conditionnements physiques, économiques, politiques, spirituels, de son existence dans le monde réel. L'identité culturelle africaine n'est pas tant un héritage à recueillir et à transmettre qu'un projet à réaliser à travers les tribulations, les aspirations et les attentes des peuples africains. L'obsession du « spécifiquement africain » condamne à la répétition de schémas ethnologiques qui déforment le passé, empêchent de voir les transformations en cours et les problèmes des Africains

d'aujourd'hui. Ces schémas empêchent aussi l'étude des textes fondateurs et de la tradition vivante du christianisme, ainsi que le déploiement d'une véritable réflexion théologique à la hauteur des défis actuels. Evoquons à présent quelques problèmes théologiques et pastoraux.

1. l'ignorance religieuse

Elle est, pour une grande part, responsable de la prolifération des sectes et du développement de la crédulité populaire. Beaucoup de chrétiens ne savent rien de leur religion en dehors du catéchisme de leur première communion, quand ils ne l'ont pas oublié. Il importe de mener une réflexion fondamentale sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Considérée jusqu'ici comme un corps de doctrines entouré d'une haie de sanctions et de menaces contre ceux qui s'écarteraient de l'interprétation autorisée, la révélation doit redevenir, dans la ligne de l'Exode qui est au cœur de la foi biblique, la manifestation agissante et libératrice de Dieu dans l'histoire en faveur des opprimés. Elle dévoile et met en œuvre le projet de Dieu sur l'homme et sur le monde. L'homme est appelé à participer à la réalisation de ce projet. Il importe de mettre en lumière l'originalité du christianisme à partir de l'attitude, de l'action et de l'enseignement de Jésus par rapport aux traditions religieuses, à la situation politique, économique et sociale de son peuple. Jésus n'a pas hésité à affronter les autorités politiques et religieuses de son temps pour défendre la justice et le respect de l'homme, surtout du faible et du pauvre, et c'est pour cette raison qu'il a été mis à mort. La peur d'être chrétien pousse certains à chercher ailleurs le confort et la sécurité. Mais c'est en témoignant de l'Evangile de justice et de paix, jusqu'à la mort s'il le faut, qu'on parvient à la vie éternelle.

2. une fausse conception de l'Eglise

Beaucoup croient encore que l'Eglise, c'est le pape, les évêques, les prêtres, les Frères et les Sœurs. Mais Vatican II nous a rappelé que l'Eglise est le peuple des baptisés. Il ne peut pas y avoir d'Eglise sans la participation du peuple chrétien. Tous les diocèses et toutes les paroisses ont-ils mis sur pied les structures d'Eglise préconisées par Vatican II pour favoriser la participation de tous et la coresponsabilité : conseils épiscopaux, presbytéraux, paroissiaux ? Il apparaît de plus en plus clairement que l'avenir de l'Eglise, en Afrique et

ailleurs, dépendra de la formation des laïcs. Il ne s'agit pas de leur inculquer un christianisme tout fait, de leur imposer une sorte de prêt-à-porter. Le peuple est déjà mobilisé ; ce qui lui manque, c'est l'information et les outils qui lui permettent de produire lui-même les conditions de son existence matérielle et spirituelle. Il existe déjà des émissions de radio et de télévision, des brochures, des sessions, des cours. Il faut les améliorer, les amplifier, les coordonner au niveau régional, territorial et continental, en faire des moyens d'information et des outils qui stimulent la réflexion. L'ecclésiologie et les ministères doivent devenir un chapitre important de la théologie africaine, pour que le sacerdoce cesse d'être considéré comme une promotion sociale ou une rente, un principe de pouvoir magique par lequel on terrorise les faibles et les ignorants ; pour que les laïcs deviennent plus mûrs, prennent des initiatives et assument des responsabilités sous la conduite désintéressée, éclairée et bienveillante de leurs pasteurs.

3. la vie religieuse

Son projet n'est pas bien perçu (surtout dans le cas des religieux non prêtres, d'ailleurs en voie de disparition) dans son rapport au sacerdoce et à l'engagement baptismal de tout chrétien. On peut s'interroger sur la visibilité du témoignage de la vie religieuse dans nos sociétés : les religieux sont-ils chastes et pauvres ? L'éclosion des vocations religieuses dépend de la manière dont la vie religieuse est présentée aux jeunes : l'observance des trois vœux (obéissance, chasteté, pauvreté) est-elle le but de la vie religieuse, ou bien les vœux prennent-ils place, comme caractéristiques d'un genre de vie chrétienne parmi d'autres possibles et tout aussi respectables, dans un projet évangélique plus large, l'annonce du Royaume de Dieu ? Ces questions intéressent la théologie, dans la mesure où la vie religieuse doit apporter une contribution irremplaçable à l'inculturation de l'Evangile en Afrique.

4. prière, sacrements et magie

Quels sont la place et le sens de la prière, des sacrements et des sacramentaux (usage de l'eau bénite, bénédictions diverses...), dans un contexte général de croyance aux puissances occultes et à la magie ? A la différence de la prière négro-africaine dans certaines traditions, la prière chrétienne ne consiste pas dans la seule demande et comprend aussi et d'abord la louange, l'adoration et l'action de grâce.

Elle respecte la liberté de Dieu, et diffère par là de l'incantation magique. Elle ne dispense pas de l'effort et du travail personnels. Beaucoup se détournent du christianisme parce qu'ils confondent la prière avec la magie. Sans nier la puissance de la prière et la possibilité de l'intervention miraculeuse de Dieu, il faut dire que les prières d'intercession et de délivrance, l'imposition des mains, risquent de détourner les chrétiens de leurs responsabilités dans les domaines politique, économique, social et surtout sanitaire. Les accusations de sorcellerie provoquent l'exode rural, engendrent la méfiance, les divisions dans les familles. Des malades qui auraient pu être sauvés si on les avait emmenés à temps à l'hôpital meurent faute de soins, mais le décès renforce les parents et les amis dans la croyance à la sorcellerie. Il n'existe pas, du moins jusqu'à présent, de remède contre la mort. Les pasteurs ne devraient-ils pas aider les chrétiens à regarder en face la souffrance et la mort qui font partie de la condition humaine ? Les gestes sacramentels risquent d'être considérés comme des rites magiques s'ils sont coupés de la Parole de Dieu qui les accompagne et des exigences éthiques vers lesquelles ils orientent. On voit l'urgence d'une initiation à la prière chrétienne, d'une théologie et d'une pastorale des sacrements à la hauteur des défis actuels.

5. église et société

Le salut chrétien ne concerne pas uniquement l'âme, mais l'homme tout entier, corps et âme. Les tâches de promotion humaine et de développement font partie intégrante de l'œuvre d'évangélisation. L'Eglise doit renouveler son enseignement sur le péché et le salut. Une présentation exclusivement « spirituelle » de ces réalités aboutit à faire du mal un mythe, une entité métaphysique contre laquelle on ne peut entreprendre aucune action, hormis la divination et l'exorcisme. Quand on sait que les phénomènes de possession et le recours à la magie et à l'exorcisme ne sont pas sans rapport avec la misère économique et le terrorisme d'Etat, on ne peut s'empêcher de penser que la surenchère ritualiste qui sévit dans l'Eglise fait le jeu des pouvoirs en place et livre les populations à la manipulation politique et à la dictature. L'Eglise accrédite ainsi l'idée que l'Etat intervient comme une providence qui « consent des sacrifices », et devant laquelle on ne peut que se répandre en remerciements. L'Etat n'a aucun devoir, il n'accorde que des faveurs ; il est par conséquent impensable de manifester son mécontentement ou de faire des reven-

dications. Il faudra réévaluer l'impact apostolique des œuvres socio-caritatives gérées par l'Eglise (écoles, dispensaires, hôpitaux, etc.). Outre que l'Etat peut se décharger de ses responsabilités sur l'Eglise dans les domaines sanitaire et scolaire, les responsables des services sociaux liés à l'Eglise n'hésitent pas à solliciter des dons, des faveurs et des interventions auprès des pouvoirs politiques et économiques, ce qui réduit sérieusement la distance critique nécessaire entre l'Eglise et ces pouvoirs. Le problème de l'école confessionnelle ne saurait être réduit à la revendication des subventions de l'Etat ; il exige une réflexion plus approfondie de la part des responsables de l'Eglise et des communautés chrétiennes. Les œuvres socio-caritatives de l'Eglise doivent être proportionnées aux ressources dans le souci de l'autonomie financière dont il sera question plus loin. Elles doivent aussi renforcer chez les indigènes le désir et la capacité de se libérer et de prospérer, et non les endormir ou en faire d'éternels assistés.

L'Eglise ne peut pas manifester la pertinence du christianisme dans les sociétés africaines sans dénoncer la violence politique qui paralyse l'intelligence et l'imagination. Cette tâche suppose une formation religieuse et humaine du peuple chrétien, et une analyse rigoureuse des « conditions historiques, sociales, psychologiques, économiques et politiques des maux et des brutalités, repérés à partir des ravages qu'ils font sur les individus et les groupes humains » (Eboussi). C'est le travail de conscientisation, qui doit être, à notre sens, la contribution essentielle de l'Eglise, avant qu'il soit question de creuser des puits ou de se lancer dans des réformes agricoles. C'est la formation et l'intelligence des situations qui trempent le caractère, fabriquent des antidotes, élaborent des structures de résistance tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire, ainsi que des programmes d'action capables de mobiliser le plus grand nombre.

6. œcuménisme et dialogue interreligieux

Il existe une « Association œcuménique des théologiens africains », mais il n'y a pas encore de réflexion théologique de la part des Africains sur les relations entre les diverses dénominations chrétiennes sur le continent. Il est urgent d'orienter le travail théologique dans cette direction, pour étudier et éclairer l'œcuménisme pratique qui existe depuis longtemps. L'œcuménisme intra-chrétien doit aussi inclure les Eglises indépendantes ou afro-chrétiennes. Un autre dialogue doit s'engager avec les religions traditionnelles et l'islam. Le

respect des autres religions et le dialogue avec elles sont aujourd'hui les conditions de la prise au sérieux de la religion comme telle, de la paix sociale et de la collaboration de tous les hommes de bonne volonté à l'avènement d'un monde plus juste et plus fraternel. Les rivalités entre les dénominations chrétiennes et entre les diverses religions sont un facteur d'indifférence religieuse.

7. indifférence religieuse et incroyance

Il y a en Afrique des hommes et des femmes qui ont pris leurs distances par rapport à la religion parce qu'ils n'en voient pas l'utilité. D'autres se déclarent agnostiques ou athées. Il faut les prendre au sérieux, au lieu de continuer à affirmer que ce sont des croyants qui s'ignorent, parce que les Africains sont « incurablement religieux ». Jean-Marc Ela parle souvent de l'urgence d'une « pastorale de l'intelligence » en Afrique noire, avertissant que les Eglises risquent ici de perdre les intellectuels comme elles ont perdu le monde ouvrier en Europe. Il n'existe, à notre connaissance, aucune structure de dialogue avec les intellectuels indifférents, agnostiques et athées. Leurs œuvres ne sont pas lues, ne font l'objet d'aucun débat. Peut-on inculturer le christianisme en Afrique en faisant l'impasse sur cette situation ?

Mais, contrairement à ce qu'on croit, l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique ne sont pas des problèmes modernes liés à l'influence occidentale. La préoccupation d'une certaine théologie africaine de trouver à tout prix des points communs entre les religions traditionnelles et le christianisme a faussé l'approche de ces religions. Quand on les étudie sans parti pris, on s'aperçoit que dans certaines ethnies, la prière se limite à la demande et se présente comme un marché. La divinité qui n'exauce pas les demandes des fidèles est abandonnée. C'est l'homme qui est au centre de la religion, et non le (ou les) dieu(x) ; celle-ci doit le rendre heureux en ce monde, l'existence d'un au-delà comparable au paradis chrétien n'étant pas évidente dans les traditions connues. Bien plus, il y avait des adultes qui avaient cessé de croire aux mythes et aux rites de leur communauté. L'étude des rites d'initiation et des sociétés secrètes conduirait sans doute à nuancer leur caractère religieux si souvent affirmé. Ils comportent des mises en scène qui sont de véritables mensonges sacrés destinés à impressionner les femmes et les enfants : mascarades, voix maquillées attribuées aux ancêtres, etc. On est en présence d'une stratégie

du pouvoir politique : les nouveaux initiés admis dans l'association participent désormais au gouvernement de la tribu ou de l'ethnie et jouissent d'un certain nombre d'avantages, moyennant leur silence. Des crimes perpétrés par les sociétés secrètes dans des communautés où il n'y a pas de prison sont mis sur le compte de la sorcellerie... C'est dire l'extrême prudence avec laquelle les pasteurs doivent aborder les problèmes liés à la sorcellerie. Rappelons ici une réflexion judicieuse du vieux prêtre camerounais Léon Messi au sujet des croyances traditionnelles : « *Moins on en sait, plus on y croit* ». Prend-on la peine de lire l'immense littérature ethnologique disponible sur la sorcellerie en s'interrogeant sur sa fonction psychologique, économique, politique, dans les sociétés traditionnelles ? Fait-on des recherches sur cette fonction dans les sociétés actuelles ? Or, ce type de démarche est essentiel si on ne veut pas réduire le christianisme à la magie et enfoncer davantage les chrétiens dans la crédulité populaire habilement exploitée par un nombre toujours croissant de charlatans. L'évangélisation en profondeur de l'Afrique doit tenir compte du caractère crypto-matérialiste des systèmes religieux traditionnels.

8. la dépendance financière

Les Eglises d'Afrique vivent en grande partie de l'aide extérieure. Or, on le sait, c'est celui qui paie les violons qui commande la musique. La dépendance matérielle limite sérieusement la liberté de recherche et de parole. L'inculturation s'en trouve gravement compromise. On voit à quel point il est urgent que les chrétiens africains soient capables de subvenir eux-mêmes aux besoins de leurs Eglises. Mais cela suppose une information claire sur les revenus de l'Eglise et leur répartition ; une gestion rigoureuse à tous les niveaux : paroisse, diocèse, territoire, telle œuvre déterminée ; le souci de proportionner les œuvres aux ressources et d'investir dans l'essentiel.

***

Le 6 janvier 1989, le pape Jean-Paul II a annoncé la réunion prochaine d'un synode des évêques d'Afrique. Ce synode s'ouvrira très probablement en janvier 1993. Nous espérons que les questions ci-dessus évoquées y seront examinées, en vue d'une véritable inculturation du christianisme en Afrique.

eloi messi metogo

avenir de la théologie morale avenir de la morale

La théologie morale a charge d'éclairer le chrétien sur ses responsabilités face à l'avenir. Elle se démarque de tout moralisme, qui érige l'obéissance en critère premier, car elle se fonde sur l'amour, cette « loi du Christ » éveillant à la responsabilité dans la liberté. C'est en elle que s'accomplit la conscience morale éclairée. L'Evangile nous annonce une morale de grâce, qui n'abolit pas, mais se subordonne une éthique normative. La sociologie de la connaissance rappelle d'ailleurs que l'homme crée lui-même les conditions de sa liberté au sein des déterminismes sociaux. Quant au Concile, il appelait à regarder d'abord les signes des temps qui manifestent la présence de Dieu, pour pouvoir ensuite porter son regard sur ceux qui sont menaçants. Le contexte catholique actuel reste souvent autoritaire et pessimiste : la tâche de la théologie morale est au contraire de formuler l'encouragement — la « paraclèse » en langage biblique — à exercer la responsabilité chrétienne.

La théologie morale n'a des chances d'avenir que dans la mesure où, assumant la responsabilité de l'avenir, elle sera capable d'éveiller et d'éclairer les consciences. Telle que je la conçois, elle exprimera alors la confiance dans le rédempteur de l'histoire, du monde et de l'homme, la confiance dans le Paraclet, qui nous rend capables de beaucoup de choses si nous nous ouvrons à son appel et nous confions à sa grâce. Cette théologie morale sera de plus en plus imprégnée d'une conscience de l'histoire, dans l'adoration du Seigneur de l'histoire du salut, avertie de notre passé et de notre historicité, mais aussi convaincue de notre pouvoir sur cette histoire, dans le Christ qui en est le maître. Le monde et l'histoire nous sont confiés. Comme fidèles et sauvés, nous voulons devenir le levain pour une humanité qui doit prendre en main la responsabilité de son avenir et de celui du monde et qui, pour ce faire, est munie de bien des connaissances valables, mais demeure fort pauvre en sagesse. Nous, chrétiens, serons-nous capables de proposer une morale de sagesse, de responsabilité et de maturité ?

refus radical du moralisme

L'homme qui tend à devenir adulte, dans l'Eglise et hors d'elle, ne se laisse pas impressionner par une attitude d'interdiction généralisée ni par l'imposition autoritaire d'une multitude de normes. Dans les siècles passés, dans l'Eglise catholique romaine, ce moralisme a donné massivement naissance à une conscience scrupuleuse et à un légalisme tatillon, se perdant dans une multitude de prescriptions rituelles présentées sous menace de « péché mortel ». Il a heureusement perdu beaucoup de terrain ; en tout cas, il n'a aucun avenir. Il n'a rien à offrir à l'avenir de l'humanité, et il serait le plus grand obstacle pour une annonce authentique de la Bonne Nouvelle du salut dans la paix et la communion.

Lorsqu'il m'arrive d'être appelé un « grand moraliste », j'en rougis de honte. Je me demande si j'ai mérité cette insulte. Et même si on l'entend comme un éloge, c'est en fait, selon le sentiment prédominant, une injure. Appeler le Christ un « grand moraliste » friserait le blasphème ; en tout cas, cela signifierait une méconnaissance totale du sauveur du monde.

Le moralisme trie, juge, condamne. Il se sert des notions de mérite et de punition pour manipuler les consciences qui se livrent à lui. Le moralisme a beaucoup influencé les manuels de morale à l'usage des confesseurs, qui se voyaient surtout comme « juges au tribunal de la pénitence ». Il a tout misé sur l'obéissance : même des Eglises séparées de Rome, se plaçant sous la protection des princes, des rois et de l'empereur, succombaient, au moins en matière sociale et politique, à une éthique excessivement marquée par l'obéissance. La morale catholique, chez ses meilleurs représentants, n'exigeait pas une obéissance aveugle aux autorités profanes, mais la surestimation de l'obéissance à l'intérieur de l'Eglise a fait obstacle à l'émancipation des catholiques dans la vie publique.

Une expérience très bouleversante, qui a fortement influencé mon travail en théologie morale, est le fait que tant de chrétiens des différentes Eglises ont obéi, sans gros tourments de conscience, à des dictateurs cruels et sans scrupules comme Hitler. La participation à des crimes atroces fut excusée après coup par l'obéissance. Or, voici l'un des principes fondamentaux de la théologie morale actuelle : l'obéissance aussi bien que la désobéissance doivent se justifier en conscience devant Dieu. Au-dessus du principe d'obéissance se trouve le principe humain et chrétien de responsabilité.

le salut par la foi, non par les œuvres

Il y a beaucoup de formes de moralisme, même dans l'Eglise, qui obscurcissent pratiquement la Bonne Nouvelle, empêchent de s'en réjouir et contredisent même la vérité selon laquelle le salut ne vient pas de la loi et de ses œuvres, mais de la foi reconnaissante et joyeuse au Christ rédempteur et au Père des miséricordes. Ce qui est absolument premier et fondamental, c'est la conversion de la foi : « Le temps du salut est proche, le Royaume de Dieu est arrivé : convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle ! » (Mc 1,15).

Le croyant a pour première caractéristique de recevoir le don de Dieu. Il se réjouit de se savoir aimé de Dieu et trouve sa mesure dans le don de la grâce. Ainsi vit-il selon la loi de la foi et de la grâce. En reconnaissance, il fera tout pour connaître le Christ et le Père : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et ton envoyé, Jésus Christ » (Jn 17,3). L'objectif fondamental de la morale chrétienne se trouve donc dans la conversion de la foi : apprendre à aimer Jésus, apprendre de lui et avec lui à aimer le Père et nos frères et sœurs. Il s'agit de la fécondité de la foi qui ne porte ses fruits que dans l'amour (Gal 5,6). Or celui-ci englobe tout le reste : paix, justice... L'amour vrai met déjà en route vers Dieu, car Dieu est l'amour. La « loi morale naturelle » elle-même, inscrite dans le cœur de l'homme (cf. Rm 2,15), se trouve résumée dans la règle d'or, dans le commandement primordial : « Aime ton prochain comme toi-même ». « Connaître Jésus », pour le croyant, c'est comprendre ce qu'est l'amour véritable : aimer à la façon de Jésus. « Aimez-vous comme je vous ai aimés » (Jn 15,12).

Telle est la tâche la plus éminente de la communauté croyante : en approfondissant le mouvement de la conversion de la foi, s'aider mutuellement à découvrir et à manifester l'horizon de cette foi, qui fructifie dans l'amour appris de Jésus et vécu avec lui. La théologie morale doit partir de ce centre et elle doit y reconduire.

Pour nous, il n'y a pas de « loi naturelle » à côté de la « loi du Christ », mais bien une « loi morale naturelle », accessible à tous les hommes de bonne volonté, qui a son centre dans la connaissance et la pratique de l'amour véritable, dans la « loi du Christ ». Si nous voulons, pour accomplir l'annonce du salut, contribuer vraiment à rendre le monde plus sain et l'humanité meilleure et plus responsable, il n'y a pas d'autre point de départ pour le dialogue que la loi morale naturelle de l'*amour,* inscrite dans le cœur de tout homme.

Alors, il ne sera pas difficile d'annoncer et de témoigner que la « loi du Christ » accomplit le désir de ceux et celles qui aiment en vérité.

un nid de guêpes

Mais l'Eglise court toujours le risque de déterminer avec insistance un domaine de la loi naturelle ou une loi morale naturelle, fixée jusqu'au moindre détail et imposée de manière autoritaire, à tel point que la doctrine du salut par la foi et non par les œuvres s'en trouve obscurcie.

L'*Instruction* récente sur la vocation du théologien en fournit un exemple : « Puisqu'il est nécessaire de connaître et d'observer toute la loi morale en vue du salut, la compétence du magistère s'étend aussi au domaine de la loi naturelle » (n° 16). Il existe, certes, un lien étroit entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. C'est pourquoi ni le magistère ni la théologie morale ne peuvent laisser de côté le domaine de la loi naturelle accessible à tout homme raisonnable. Mais on va trop loin quand on parle de la « nécessité de connaître et d'observer toute la loi morale pour être sauvé », ce qui suppose, ou ce dont on déduit, que le magistère ecclésial a pour tâche de donner de manière autoritaire des certitudes sur toutes ces questions. Affirmer cela, c'est mettre le pied sur un nid de guêpes. Non seulement c'est beaucoup trop demander au magistère, mais c'est aussi présupposer une compréhension statique et essentialiste de la loi morale [1]. Mes plus grandes réserves concernent cependant l'occultation de cette vérité fondamentale du salut par la foi et non par la connaissance et l'observance complètes de la loi morale.

Vatican II parle un tout autre langage. Indiquons simplement deux textes de la constitution pastorale *Gaudium et Spes :* « Que (les laïcs) ne pensent pas... que leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème, même grave, qui se présente à eux, ou que telle soit leur

1. Un point de vue purement statique, ignorant toute détermination culturelle et historique se trouve aussi dans le procès doctrinal intenté contre moi-même, par exemple dans la lettre du Cardinal Seper du 18 mai 1977 : « Il est du devoir du Magistère de défendre avec autorité l'intégrité catholique et l'unité de la foi et des mœurs » (cf. Bernhard HÄRING, **Quelle morale pour l'Eglise** ?, Paris, Cerf, 1989, p. 187). Comment peut-on parler d'une « unité des mœurs », à garantir de façon autoritaire, quand on réfléchit tant soit peu sur la Bible, sur l'inculturation indispensable et sur la moralité des mœurs ?

mission » (§ 43 ; cf. § 33). Plus significatif encore peut-être, le texte sur la réciprocité des consciences : « C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain. Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale » (§ 16). Il va de soi que les pasteurs de l'Eglise, les détenteurs du magistère à tous les niveaux, font tout spécialement partie de ces chrétiens dont le texte parle de façon générale.

Nul d'entre nous ne connaît « toute la loi morale ». Nous nous en approchons par degrés dans la mesure de notre amour de Dieu et du prochain, dans la mesure où nous écoutons ce « maître intérieur », confiants en l'action de l'Esprit Saint. La mesure de ce double amour et de l'écoute du maître intérieur se montre à travers le respect de la conscience de l'autre, du faible comme du fort (cf. 1 Co 8), et dans l'attention à autrui. Sans ces facteurs existentiels qui engagent tout le monde, mais surtout ceux qui enseignent les implications morales de la foi et de la loi de l'amour, inscrite dans le cœur et dans l'esprit, l'enseignement et le jugement de la conscience ne permettent pas de s'approcher de la certitude.

deux formes de la réciprocité des consciences

Avant tout, la théologie et la pédagogie morales, fondées sur la fructueuse théologie de la libération, distinguent nettement la réciprocité des consciences au sens de la psychologie individuelle et sociale, d'une part, et au sens d'une authentique réciprocité de la conscience morale se développant ou déjà développée, d'autre part.

Dans les rapports sociaux entre riches et pauvres, entre puissants et sans pouvoirs, la théologie de la libération dénonce, par exemple, une réciprocité des consciences (de la conscience de soi psychologique et de la pseudo-conscience morale) qui est pathologique et pathogène : les riches donnent des aumônes avec une arrogance condescendante ; ils se procurent ainsi une « bonne conscience ». Ils aiment s'allier aux autorités religieuses pour distribuer par leur intermédiaire des aumônes, de l'argent pour les édifices ecclésiastiques, etc. La religion, devenant dans cette mesure un opium pour le peuple, sacralise *en même temps* le don d'aumônes et l'« ordre établi de riches et de pauvres, de puissants et de sans droits ». Cette réciprocité des

consciences s'effectue alors trop facilement en octroyant la fausseté de la conscience de soi des riches à la conscience des pauvres, demandeurs d'aumônes. Ainsi que le désirent les riches et leurs Eglises, les pauvres attribuent cet ordre à la « volonté de Dieu ». D'après Karl Marx, la religion ne peut fonctionner que de cette manière. Comme théologiens de la libération nous osons dire : seule une religiosité faussée et falsifiante fonctionne ainsi. Ses fruits amers sont des relations humaines malsaines et traumatisantes.

Tout autres sont la religion et la conscience morale de ceux qui se savent pauvres devant Dieu et considèrent toutes choses comme données par lui et destinées à tous. Tout autre également, l'attitude morale et psychologique de ceux qui ont faim et soif d'une justice universelle. C'est par la vérité de la proposition et de l'éducation morales que sont démasquées les attitudes morales mensongères et contagieuses et que se crée une authentique réciprocité des consciences morales. A mon avis, cette conception, avec la conversion qu'elle implique, est plus féconde pour l'annonce et la venue du Royaume de Dieu que l'effort obstiné d'autorités religieuses qui insistent sur le fait que « l'intégralité de la loi morale » (telle qu'elles la comprennent) doit être nécessairement reconnue et observée, et cela « pour obtenir le salut ».

Quelle est cette véritable réciprocité des consciences qui est requise ? D'une part, elle est un effort commun pour purifier les attitudes conscientes et assainir les structures sociales et politiques nationales et internationales ; d'autre part, elle est une fidélité solidaire à la conscience morale à laquelle, « d'une manière admirable, se découvre cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain » (*Gaudium et Spes,* § 16), conscience qui nous rend aptes à nous enseigner mutuellement par le respect et l'écoute, surtout par l'attention à ceux qui trop souvent sont sans voix, ceux qu'on n'écoute pas et qu'on n'interroge pas.

Cet effort soutenu et solidaire pour des attitudes libératrices et cette fidélité, jusqu'au sacrifice de soi, à la conscience éclairée et à la loi fondamentale de l'amour font partie intégrante de l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, de la docilité au Saint-Esprit qui opère en tous, par tous et pour tous.

les créateurs de la liberté

Dès avant le développement de la théologie de la libération, Georges Gurvitch avait présenté des idées fondamentales importantes : « Les sociétés globales, les classes, les groupes, les Nous, les Moi et les Autrui produisent ''leur sort'' eux-mêmes, en combattant sous différentes formes dans toute situation, conjoncture et structure contre les obstacles qu'ils contournent, qu'ils dépassent, qu'ils renversent, qu'ils dominent, en se faisant et en se refaisant ainsi sans cesse eux-mêmes, comme en remodelant le ''milieu'' où ils agissent. Ils sont les créateurs, les démiurges de tout déterminisme sociologique comme de tous les déterminismes sociaux, ainsi que de la liberté humaine qui intervient efficacement dans leurs engrenages » [2].

C'est dans cette même ligne que travaillent la réflexion et la formation éthiques issues de la théologie de la libération, et pas seulement en Amérique latine. Par rapport aux conceptions fondamentales de Gurvitch, le progrès tient au souci systématique de changer les mentalités au regard d'une réciprocité des consciences pathologique et pernicieuse, l'objectif clair et net étant de collaborer étroitement pour que se forment des consciences saines et libératrices.

Ces perspectives, encore approfondies par l'actuelle sociologie de la connaissance, sont très désagréables, voire choquantes, pour les détenteurs du pouvoir religieux, dans la mesure où ils sont complices des maîtres du pouvoir financier et politique et de leurs privilèges inadmissibles : ils se réfugient alors volontiers dans une « vérité » anhistorique, prétendue immuable, au lieu de faire face à la question qui libère en exigeant une conversion de la pensée, celle des conditionnements sociaux et idéologiques de leur connaissance de la vérité.

Faire face à la question existentielle de la vérité, décisive pour l'éthique, signifie qu'on s'engage personnellement dans un dialogue auquel participent les individus et la communauté pour se faire leur propre jugement. Mais il faudrait être conscient de ce que l'ouverture créatrice à la vérité ne se produit que dans le cadre d'une saine réciprocité, celle qui met en relation les façons de voir et de juger en conscience [3]. Que les représentants les plus influents de la ligne

2. Georges GURVITCH, **Déterminismes sociaux et liberté humaine**, Paris, P.U.F., 1955, p. 12.

3. Cf. G. GURVITCH, **Traité de sociologie. II**, (3e éd.), Paris, P.U.F., 1968, pp. 137-172 (« Problèmes de sociologie de la vie morale »), et : **Les cadres sociaux de la connaissance**, Paris, P.U.F., 1966.

restauratrice n'aient pas la moindre idée de sociologie de la connaissance ni de sociologie des formes éthiques et des mœurs, et qu'ils argumentent de manière purement abstraite, cela contribue au tragique des tensions actuelles entre magistère et théologiens moralistes.

la morale de la grâce et l'éthique normative

Sans parler des livres de l'Ancien Testament, les écrits néotestamentaires proposent des perspectives et des instances différentes et complémentaires. Cela dépend sans doute de leurs destinataires, auditeurs et lecteurs. La théologie morale ne peut en aucun cas oublier que le message éthique du Nouveau Testament est celui d'une morale de la grâce, des Béatitudes, de l'encouragement dans la force de l'Esprit Saint. Limitations et impératifs ne viennent qu'après et n'ont de sens que pour la fécondité de la foi qui œuvre, dans l'amour, pour le salut du monde. Envoyés pour l'annonce et le témoignage, nous devons constamment nous demander ce qui interpelle et touche les hommes d'aujourd'hui, y compris les chrétiens. Ce que Gurvitch, ce pionnier en sociologie des formes éthiques et des mœurs, écrivait voici presque un demi-siècle, vaut tout autant aujourd'hui encore : une morale de contrôleurs (comme celle des systèmes communistes qui viennent de s'écrouler), ainsi que toute forme de morale essentiellement impérative, ont peu de chance d'être librement observées [4]. En revanche, d'après Gurvitch et beaucoup d'autres chercheurs en ce domaine, *une morale qui s'appuie sur des symboles et des modèles mobilisateurs, qui réveille les plus hautes attentes,* a toute chance d'intéresser les milieux qui ont l'intention de déterminer l'avenir [5].

C'est exactement à ceux-ci que s'adresse l'annonce d'une morale centrée sur les Béatitudes, incarnées, rendues possibles par le Christ, leur symbole original : une morale centrée sur les visées essentielles, comme : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36 ; cf. Mt 5,48), « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,12), qui ramènent le regard sur le Christ, notre seul maître. Cette morale ne sent ni le contrôle ni l'inculcation autoritaire.

Les normes qui interdisent, les exhortations et les avertissements ne seront écoutés que s'ils reposent sur cette base, explicitent cette

4. Cf. G. GURVITCH, **Traité de sociologie, op. cit.**, pp. 151, 158, 160.
5. **Ibid.**, pp. 155, 164.

perspective et présentent des arguments convaincants. Nous n'excluons donc pas une éthique normative, mais nous lui assignons des limites et l'enracinons dans un sol sain et fertile. Il y va d'une éthique normative qui soit intégrée, articulée sur le monde et sur l'histoire, déployée dans un espace et un cadre spécifiquement chrétiens.

l'histoire du salut, dynamique de la théologie morale

L'être humain a une histoire, il la vit et la construit. Pour se renouveler, la théologie morale et son message sont entièrement renvoyés à l'histoire du salut. A la décision fondamentale de l'individu et de la communauté humaine appartient l'option radicale pour une solidarité salvatrice et, en cohérence avec celle-ci, pour un agir lucide dans l'histoire. Ainsi, et uniquement ainsi, on se libère de la solidarité du malheur dans ses multiples incarnations (égoïsme individuel et collectif, structures pécheresses, idéologies contagieuses, aveuglement du pouvoir, etc.).

Le renouveau de la théologie morale par la prise de conscience de la dimension historique se manifeste surtout dans l'attention aux « signes du temps », dans l'insistance sur les vertus bibliques en prise sur l'histoire, dans un pluralisme assumé comme condition préalable à une véritable inculturation. Un mot clé pour comprendre Vatican II et surtout la constitution pastorale *Gaudium et Spes* est en effet celui de *« signes du temps »,* à observer attentivement. Les deux papes du Concile y ont beaucoup insisté. En accord avec son tempérament, Jean XXIII estimait décisif de faire attention d'abord et avant tout aux signes des temps encourageants, signes de la présence de Dieu ; et ce n'est qu'après qu'il faut regarder en face, courageusement, les signes menaçants. Les prophètes de malheur stigmatisés par Jean XXIII, qui refont leur apparition aujourd'hui, sont complètement fascinés par les phénomènes négatifs, ils n'imaginent même pas qu'on puisse apprendre beaucoup des faits et des processus historiques. Leur pessimisme est la vraie raison du contrôle centralisé et de l'obsession de poser des normes abstraites, valables universellement et absolument sans exception, qui doivent dès lors être imposées et surveillées par l'usage conjoint « de la carotte et du bâton ».

Le regard préférentiel sur les signes encourageants de notre temps exprime pour nous la foi dans le Rédempteur du monde et de l'humanité, dans l'action de l'Esprit de Dieu en tous et pour tous. En consentant, avec force et abnégation, aux signes du temps positifs, nous

faisons déjà un pas décisif vers une confrontation lucide avec ceux qui sont alarmants. Nous ne les occultons pas, nous ne pratiquons pas la politique de l'autruche, mais nous ne nous autorisons pas non plus un quelconque alarmisme, surtout pas s'il devait servir à justifier certaines pratiques aliénantes de domination. L'enseignement d'une morale tenant compte des signes du temps accorde une valeur privilégiée au don du *discernement des esprits* et à une éducation soucieuse de cultiver ce don.

passé, présent et avenir des vertus bibliques

Une insistance de ce type nous fait redécouvrir l'importance capitale d'une formation aux vertus bibliques, porteuses de salut. Je les divise selon les trois dimensions de l'histoire. *La dimension du passé* comme salut réalisé est vue et reçue à travers la gratitude, une foi joyeuse et reconnaissante, et, reposant sur celles-ci, à travers une totale confiance en l'agir de Dieu qui mène l'histoire, le monde et l'Eglise. Par la voie de la reconnaissance, nous parviennent l'accomplissement passé de l'action du Dieu sauveur et tout ce qui a été porteur de salut dans la tradition, celle du monde et celle de l'Eglise.

Les *vertus propres à l'heure présente* se rattachent aux précédentes : vigilance, disponibilité, liberté créatrice, fidélité, et finalement le don du discernement. Apprendre à discerner n'exige pas seulement des critères généraux pertinents, mais aussi une formation adéquate de la personnalité et une ambiance favorable. A ce propos, une phrase du chapitre sur la culture de *Gaudium et Spes* (n° 62) peut nous aider ; il y est question de la rencontre créatrice avec la culture comme condition préalable pour une culture de la liberté créatrice dans l'espace ecclésial : « La recherche théologique, en même temps qu'elle approfondit la vérité révélée, ne doit pas perdre contact avec son temps, afin de faciliter une meilleure connaissance de la foi aux hommes cultivés dans les différentes branches du savoir ». C'est pourquoi le Concile exprime instamment le souhait « que de nombreux laïcs reçoivent une formation suffisante dans les sciences sacrées ». C'est, justement, pour favoriser cette rencontre avec chaque culture que la « *Magna Carta* pour les théologiens » aborde le problème de la liberté de leur recherche théologique, liberté non seulement de penser, mais « de faire connaître humblement et courageusement leur manière de voir, dans le domaine de leur compétence ». Il est étonnant que, sans aucune référence à cette charte, l'*Instruction* récente sur la vocation

du théologien interdise strictement d'exprimer en public un dissentiment ou une position critique par rapport à des doctrines présentées par le magistère comme non infaillibles.

Dans sa marche, le peuple de Dieu a le droit d'être informé sur la recherche inlassable qui vise à mieux comprendre les questions touchant la foi et l'éthique, en accordant évidemment une attention et une disponibilité particulières aux déclarations du magistère. Mais il faut aussi dire clairement que les hommes — jusqu'à présent il n'y a que des hommes — qui détiennent officiellement la fonction magistérielle doivent se savoir partie prenante de la démarche commune vers plus de lumière et vers des solutions conformes à la vérité pour les problèmes urgents.

Situées historiquement face à *l'avenir,* les vertus entrent dans la dynamique de l'espérance et dans l'aptitude à la responsabilité. Ces attitudes de bases conditionnent la prise en charge collective, solidaire, et œcuménique de trois ensembles de questions décisives pour l'avenir de l'humanité et en particulier pour la reconnaissance de la rédemption par les chrétiens : la paix dans toutes ses dimensions, y compris celle de la non-violence évangélique ; la justice et la solidarité, à l'échelle du monde entier ; une relation responsable à la création confiée aux hommes.

Dans ce contexte, nous envisageons l'unité à partir d'une diversité réconciliée, la pluralité dans la solidarité. Sans un juste pluralisme, toujours ouvert au dialogue, il n'y a pas de véritable inculturation de la Bonne Nouvelle et des implications, toujours historiquement différentes, de la vision responsable du monde et des formes et normes éthiques selon la foi.

Une doctrine morale purement abstraite et soucieuse de contrôle conduit inévitablement au colonialisme éthique, au mépris de tout ce qui est étranger, à une intolérance collective et finalement à un déracinement éthique. Une véritable inculturation implique qu'on s'enracine profondément dans l'ensemble de la culture concernée et qu'on soit disposé à apprendre des autres cultures et à s'enrichir mutuellement. Si la doctrine et la théologie morales ne prennent pas au sérieux ces dimensions de l'histoire du monde et de l'histoire du salut, elles n'ont aucun avenir libérateur et salvateur, aucun avenir digne de ce nom. La question de l'inculturation ne concerne pas seulement des cultures étrangères contemporaines, mais aussi les relations, pleines de tensions fécondes, entre les générations. Il n'y a pas que la communication de la foi, mais aussi celle des conceptions et

des perspectives éthiques significatives, qui doivent prendre en compte très sérieusement chaque génération qui devient adulte, pour s'adresser à elle.

la paraclèse, clé du discours éthique chrétien

Une éthique spécifiquement chrétienne, une théologie morale, est toujours au service de l'annonce et de l'éducation morales. Dans sa structure, son point de vue et ses manières de parler, elle doit éviter et s'interdire tout moralisme insupportable. Elle doit s'exercer constamment à tenir un discours spécifiquement chrétien sur notre vocation merveilleuse dans le Christ, qui est de faire fructifier la foi et l'amour pour le salut du monde. Toute sa présentation doit faire sentir le primat de la grâce, la joie de la foi, la consolation d'avoir été appelé et réconcilié. Le mot clé pour un discours chrétien sur la moralité n'est pas l'impératif, ni la mise en demeure ou l'avertissement, mais l'*encouragement*.

On a proposé le mot « parénèse ». Mais il n'a pas de fondement biblique. Il est encore trop moralisant. La Bible parle de *paraclèse* : ce mot rappelle immédiatement le *Paraclet,* celui qui console, encourage, rend possible (les termes *parakalein, paraklesis,* et *parakletos,* figurent plus de cent fois dans le Nouveau Testament). C'est le concept-clé d'une intervention éthique pneumatologiquement juste. Il exprime toujours en premier lieu le message de la grâce, de l'action de l'Esprit-Saint, de la vocation « dans le Christ », et cela de telle manière que l'exigence, jamais séparée des paroles de consolation et d'encouragement, signifie exhortation.

La forme la plus classique de la paraclèse se trouve dans le Sermon sur la montagne, surtout dans les Béatitudes, et dans le discours d'adieu de Jésus. Saint Paul et les écrits pauliniens, non seulement utilisent souvent *parakalein* et ses dérivés, mais ils en font aussi beaucoup d'applications exemplaires. Je renvoie ici à Phil 2,1 : « Je vous conjure par tout ce qu'il peut y avoir d'appel pressant *(paraklesis)* dans le Christ, de persuasion dans l'amour, de communion dans l'esprit, de tendresse compatissante, mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments : ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment ». Les exhortations et les avertissements qui suivent sont tous englobés et imprégnés de la paraclèse. Dieu nous fait des dons abondants ; il peut donc attendre de nous de grandes choses. C'est dans la confiance en lui que nous devons et que nous voulons nous croire capables de beaucoup de bonnes choses.

bernhard häring
traduit de l'allemand par gabriele nolte

la morale sexuelle catholique d'hier à demain

Les positions du magistère sur les questions liées à la sexualité ont, depuis le Concile, contribué à éloigner beaucoup de croyants de l'Eglise catholique. Mais est-il possible de construire une éthique sexuelle plus satisfaisante que celle qui a cours aujourd'hui ? On pourrait douter de la pertinence de ce que nous livre la tradition canonique, institutionnelle et théologique en la matière. Pourtant, un examen attentif de la tradition de l'Eglise catholique montre divers éléments prometteurs, qui permettent de progresser : l'appréciation positive de la création et une juste théologie de la grâce ; le respect de la raison, jusque dans l'ordre de la foi ; la lecture de l'Ecriture toujours située dans la tradition et donc dans une histoire ; le refus de l'individualisme pour traiter les questions éthiques ; enfin, la tradition ecclésiologique qui reconnaît au croyant le droit d'agir selon sa conscience. La poursuite de la réflexion catholique sur la morale sexuelle est indispensable, elle n'est pas sans atouts.

Au cours de sa longue histoire et jusqu'à nos jours, la tradition de l'Eglise romaine en matière de sexualité et d'éthique sexuelle a exercé une forte influence sur les comportements des gens, qu'ils soient, ou non, catholiques. Pourtant, en cette fin du deuxième millénaire, elle est remise en question et rejetée, y compris par beaucoup de catholiques. Les lignes générales de cette doctrine sont bien connues : la sexualité génitale ne peut se réaliser pleinement que dans le mariage indissoluble d'un homme et d'une femme ; chaque acte sexuel doit être ouvert sur la procréation et exprimer l'union amoureuse. La théorie de la loi naturelle qui fonde ces positions conclut à une interdiction absolue de la contraception artificielle, de l'insémination artificielle (même avec le sperme du mari), du divorce, de la masturbation, des activités génitales homosexuelles et de toute relation pré- ou extra-conjugale. La virginité et le célibat sont considérés comme des états de vie supérieurs au mariage. Les femmes ne sont pas autorisées à exercer le ministère sacerdotal ni une pleine juridiction dans l'Eglise.

Le mécontentement suscité par cet enseignement culmina en 1968, lorsque Paul VI condamna à nouveau la contraception artificielle pour les époux chrétiens dans l'encyclique *Humanae vitae.* Jusqu'en 1963,

aucun théologien catholique n'avait contesté publiquement cette position. Mais des événements dans l'Eglise (surtout le Concile, de 1962 à 1965) et dans le monde créèrent les conditions favorables pour que beaucoup de couples et de théologiens catholiques réclament des changements. Or, Paul VI réaffirma telle quelle la condamnation, non sans de longues consultations et hésitations. Ce fut l'occasion de dissentiments théologiques, publics et largement partagés, avec l'enseignement pontifical [1].

Les désaccords avec la position officielle sur le sens et la moralité de la sexualité se sont étendus, en théorie et en pratique, à la masturbation, au divorce et à l'homosexualité. L'Eglise catholique a également déçu beaucoup de femmes du fait du rôle qu'elle leur laisse dans son fonctionnement effectif : sa réalité patriarcale est aujourd'hui évidente. Quant à l'avortement, c'est depuis peu un sujet brûlant dans les milieux catholiques : s'il concerne, dans une large mesure, le droit et les politiques publiques, il soulève aussi une grave question éthique. Certes, la plupart des théologiens et moralistes catholiques restent dans la ligne de la doctrine traditionnelle sur l'avortement, mais certains l'ont vigoureusement remise en cause.

George Gallup et Jim Castelli ont récemment analysé les croyances, les pratiques et les valeurs des catholiques américains. Sur le thème étudié ici, leurs conclusions sont formelles : « C'est un fait que l'Eglise catholique n'a pas seulement perdu sa crédibilité au sujet du contrôle des naissances, elle a perdu beaucoup de sa crédibilité pour tout ce qui concerne la sexualité. Aux yeux des catholiques, l'enseignement de leur Eglise n'est pas discrédité sur chacune des questions, mais celle

1. Cf. Robert B. KAISER, **The Politics of Sex and Religion : A Case History in the Development of Doctrine, 1963-84**, Kansas City, Sheed and Ward, 1985. En 1963, 45 % des catholiques des Etats-Unis approuvaient la contraception artificielle pour les couples mariés et ils seront 83 % en 1974 (cf. Andrew M. GREELEY et al., **Catholic Schools in a Declining Church**, Kansas City, Sheed and Ward, 1976, p. 35). L'archevêque de San Francisco, John Quinn, a donné lors du Synode des évêques de 1980 à Rome les chiffres suivants : 76,5 % des Américaines catholiques mariées en âge d'avoir des enfants utilisent un moyen de contraception, et 94 % d'entre elles des méthodes condamnées par le pape (cf. John QUINN, « New Context for Contraception Teaching », **Origins** 10, pp. 163-267). Pour Andrew M. Greeley, la publication d'**Humanae Vitae** *« semble avoir été l'occasion d'une apostasie massive et d'un déclin notable de la foi et de la piété »*. Il attribue à l'encyclique la chute importante de la pratique catholique aux Etats-Unis de 1963 à 1973 (A. M. GREELEY, **op. cit.**, pp. 152-154).

de la régulation des naissances a clairement mis en place le modèle suivant : cet enseignement n'est accepté que s'il prend un sens en fonction des situations concrètes et des consciences personnelles. Quand il est question de sexe, les chefs ecclésiastiques prêchent à un auditoire qui, tout simplement, n'écoute plus »[2]. Andrew M. Greeley, qui, mieux que personne, a étudié cette population avec sérieux et précision, conclut : « Une majorité écrasante des catholiques américains rejette certains points de la doctrine sur la sexualité, mais non son ensemble... Ils ont concrétisé leur protestation contre la manière autoritaire d'imposer cette doctrine par une baisse sévère, pour ne pas dire catastrophique, des contributions financières à l'Eglise »[3].

En gros, je partage ce désaccord avec l'éthique sexuelle enseignée par la hiérarchie, mais je n'accepte pas pour autant la vision impersonnelle, individualiste et relativiste de la sexualité que défend trop souvent la société contemporaine. Mon propos n'est pas ici d'entrer dans une discussion approfondie de tel ou tel des problèmes évoqués plus haut ; je voudrais porter un regard critique sur la tradition catholique pour identifier les éléments négatifs qui l'ont influencée indûment, et aussi pour en faire ressortir d'autres aspects qui pourraient contribuer à une éthique sexuelle que j'estimerais, quant à moi, plus satisfaisante pour le futur.

I

les éléments négatifs

Si l'on veut développer une éthique sexuelle plus correcte, la première étape requiert de reconnaître les influences négatives qui ont pesé sur le développement de l'enseignement officiel. La tradition catholique en matière de sexualité a souffert des effets pervers d'un dualisme tant philosophique que théologique. La philosophie platonicienne, souvent utilisée dans l'Eglise des premiers siècles, considérait la matière et le corps en général, la sexualité en particulier, comme inférieurs à l'esprit et à l'âme. En théologie, les dualismes associent donc souvent le corporel et surtout le sexuel avec le mal et le péché.

2. George GALLUP, Jim CASTELLI, **The American Catholic People : Their Beliefs, Practices and Voices**, Garden City, Doubleday, 1987, p. 183.

3. Andrew M. GREELEY, « The Lay Reaction », in Hans KÜNG, Leonard SWIDLER (eds), **The Church in Anguish : Has the Vatican Betrayed Vatican II ?**, San Francisco, Harper and Row, 1987, p. 283.

Cette approche essentiellement négative et peureuse de la sexualité s'est renforcée avec le jansénisme des XVIIe et XVIIIe siècles et continue de peser sur la conception catholique. De plus, celle-ci est, aujourd'hui encore, imprégnée par une mentalité masculine : ainsi la subordination de la femme à l'homme, dans le domaine sexuel comme dans tous les autres, est-elle une donnée de la tradition qui n'a jamais été remise en cause, jusqu'à ces dernières années. Le dualisme renforce cette mentalité en identifiant le féminin au corporel, à l'affectif, au passif, le masculin étant associé au spirituel, au rationnel, à l'actif [4]. Le fait que les pasteurs et les théologiens aient tous été des hommes a joué aussi sur l'orientation de l'éthique sexuelle catholique. Même si on peut connaître et évaluer des réalités qu'on n'a pas expérimentées soi-même et si on peut en disserter, les limites de l'expérience personnelle ne manquent pas d'infléchir la perspective qu'on a choisie. La condamnation très ancienne de la masturbation, se fondant sur la perte du sperme et sur l'absence de finalité procréatrice, témoigne bien de cette perspective unilatéralement masculine.

Les déterminations du droit canonique ont aussi marqué profondément la vision catholique du mariage : celui-ci occupe encore la partie centrale, et la plus consultée, du Code actuel. Du point de vue juridique, le mariage était défini, dans le Code de 1917, comme un contrat passé par consentement mutuel selon lequel les parties s'accordent et acceptent un droit, réciproque et permanent, sur le corps de l'autre pour les actes aptes à la procréation d'une descendance. On notera à quel point cette définition était restrictive, éliminant la dimension de relation dans la durée, l'amour conjugal, l'intimité sexuelle, et réduisant l'objet du contrat aux actes destinés à procréer [5]. Le Code de 1983 maintient que le sacrement de mariage est un contrat.

Des interventions autoritaires ont souvent prévenu la libre discussion en morale sexuelle entre théologiens catholiques : par exemple, sur le fameux axiome « *in re sexuali non datur parvitas materiae* — en ce qui concerne la sexualité, il n'y a pas de matière légère ».

4. Voir Rosemary RADFORD RUETHER (ed.), **Religion and Sexism : Images of Women in the Jewish and Christian Traditions**, New York, Simon and Schuster, 1974.

5. Theodore MACKIN, **What is Marriage ?**, New York, Paulist Press, 1982, pp. 193-234.

Le pape Paul VI avait retiré la question de la contraception artificielle de l'ordre du jour de l'assemblée conciliaire. Au cours des deux dernières décennies, les responsables ecclésiastiques sont intervenus plus souvent sur la sexualité qu'en tout autre domaine, afin d'en soustraire les problèmes à la discussion théologique. Dans sa récente *Instruction* sur la vocation du théologien, la Congrégation pour la doctrine de la foi admet seulement des communications privées, adressées aux autorités hiérarchiques, de la part de théologiens qui auraient des difficultés avec l'enseignement ecclésial. L'attitude du magistère hiérarchique, qui perdure de nos jours, a été souvent caractérisée comme une infaillibilité rampante : une doctrine reconnue par tous comme non infaillible est traitée pratiquement comme si elle l'était.

Pour justifier ses positions en morale sexuelle, l'Eglise raisonne à partir d'une loi naturelle qui pose la procréation comme finalité première de la sexualité et l'obligation pour chaque relation conjugale d'être ouverte à cette éventualité. Actuellement, on n'insiste plus sur la primauté de la fin procréatrice, qui reste néanmoins l'une des finalités du mariage. Ce critère est à la base de la réponse catholique à de nombreuses questions : la rencontre charnelle entre les époux doit être effective et personne ne saurait interférer dans son processus physique ; non seulement la contraception artificielle est illicite, mais aussi l'insémination artificielle interne au couple [6]. Ainsi comprise, la loi naturelle encourt le reproche de physicisme, en identifiant l'acte physique et l'acte moral et en déniant que l'intervention humaine soit parfois nécessaire dans les phénomènes organiques. De plus, la théorie de la loi naturelle reproduit la conception ancienne qui valorise à l'excès l'immuable et l'éternel, au détriment de l'historicité.

En cette fin de XX[e] siècle où la théologie morale recherche une conception plus pertinente de la sexualité, il importait de repérer les dimensions négatives de sa tradition, qui l'ont précisément empêchée de développer une éthique sexuelle équilibrée. Certains pourraient conclure que ces facteurs demeurent si forts qu'une telle entreprise restera vaine. Il m'apparaît pourtant que cette tradition recèle des éléments plus fondamentaux, capables de corriger et de surmonter les dérives qui ont conduit aux blocages actuels.

6. Pour un exposé et une défense de cette position, cf. John C. FORD, Gerald KELLY, **Contemporary Moral Theology**, II : **Marriage Questions**, Westminster, Newman Press, 1963.

II

les aspects favorables de la tradition catholique

Cinq dimensions positives de la tradition vont être ici présentées et discutées avec quelque détail : l'appréciation positive de l'humain ; l'importance de la raison ; l'articulation de la tradition et de l'Ecriture ; l'approche communautaire ; enfin, la compréhension non autoritaire de la fonction d'enseignement dans l'Eglise.

une appréciation positive de l'humain

Pour toutes les religions, c'est une question décisive que celle des relations entre le divin et l'humain. Dans le catholicisme, le salut a toujours été compris comme ce qui conduit l'être humain à son point d'achèvement parfait, non comme ce qui le nierait ou le réprimerait. Le traité de l'agir moral dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (Ia IIae, 9,1-5) commence par exposer que la fin ultime des humains est le bonheur, à savoir l'accomplissement radical de leur nature. Aucune réalité créée ou finie ne pouvant satisfaire leurs deux besoins fondamentaux, la quête de la vérité et celle du bien, Dieu seul est leur fin ultime, en se donnant comme vérité parfaite illuminant leur intelligence et comme bonté infinie comblant leur volonté d'aimer. Même si beaucoup de théologiens n'acceptent plus certains aspects de la doctrine thomiste, l'insistance n'en demeure pas moins, dans la tradition catholique, sur un salut qui inclut l'accomplissement et le bonheur total de l'être humain.

De même, la grâce n'a jamais été conçue comme opposée à l'humain. Selon un vieil adage scolastique et spirituel, elle ne détruit pas la nature, mais construit sur elle. Dans un passé récent, ce principe a été trop souvent compris comme avalisant une conception du monde et une anthropologie clivées en une double histoire, le cours naturel des choses et l'ordre de la grâce ou du surnaturel qui le surplombe. Mais, pour notre propos, il signifie la relation positive entre la nature et la grâce.

L'histoire de la théologie manifeste de fréquents revirements d'une conception de Dieu plus transcendante à une autre, plus immanente, comme si, pour donner le rôle principal à Dieu, il fallait diminuer celui des hommes, et inversement. Le meilleur de la tradition catholique a su éviter ce faux problème. Une formule patristique

dit que la gloire de Dieu, c'est la personne humaine pleinement vivante : les deux ne s'opposent donc pas. La solution classique de ce problème utilise les notions de médiation et de participation, centrales en catholicisme et qui conditionnent toute la théologie des relations entre Dieu et l'humanité, en supprimant le dilemme : l'être humain partage la bonté et la puissance de Dieu, il en est partie prenante. En attribuant davantage au premier, on n'enlève rien au second, car ils ne sont pas en compétition. Dans cette perspective, la réalité humaine, foncièrement bonne, est portée à sa perfection suprême par la grâce du salut.

la création et la grâce

En théologie morale, l'insistance sur la bonté de la créature humaine et sur sa capacité de parvenir par la raison à la connaissance et à la sagesse, ainsi que le recours à l'argument de la loi naturelle ont été des caractéristiques du catholicisme qui l'ont distingué de nombreux courants de l'éthique protestante jusqu'à un passé récent [7]. La théorie de la loi naturelle est complexe, mais elle fut avant tout une réponse à la question : où la doctrine chrétienne, en particulier en morale fondamentale, trouve-t-elle la source de son savoir et de sa sagesse ? Pour certains, c'est seulement dans la révélation. Pour les tenants de la loi naturelle, la raison se fondant sur la nature humaine est capable d'atteindre une connaissance morale et une sagesse vraies. Un simple coup d'œil sur n'importe quel manuel de théologie morale antérieur au Concile suffit pour constater l'importance quasi exclusive qui y était accordée à la loi naturelle. Les citations bibliques ne servaient habituellement que de preuves venant renforcer ce qui avait été déterminé et décidé sur le seul fondement de la loi naturelle ; de même pour l'enseignement du magistère en morale sociale et sexuelle. Comme je l'ai dit, j'ai des difficultés avec cette manière de comprendre les notions de nature et de raison humaines, mais je reconnais que la méthode avait l'avantage d'accorder un rôle très important à l'humain.

Le fondement théologique de cette position se trouve dans la doctrine de la création : Dieu créa le monde et vit qu'il était bon. Les humains peuvent connaître par la raison l'ordre que Dieu a instauré dans le monde et, par conséquent, les façons d'agir qui sont

7. John MAHONEY, **The Making of Moral Theology : A Study of the Roman Catholic Tradition**, Oxford, Clarendon, 1987, pp. 72-115 et 224-258.

conformes au dessein de Dieu. A la différence d'autres approches chrétiennes, le catholicisme ne croit pas que le péché a totalement détruit ou aboli la réalité créée. On peut le critiquer en ce qu'il ne donne pas assez d'importance au fait et aux effets du péché dans l'humanité. Sur ce point, l'optimisme de la loi naturelle a parfois marqué les positions catholiques. Pourtant je suis pleinement d'accord pour dire que le péché ne détruit pas l'ordre et la réalité de la création, mais qu'il les perturbe.

Pour éviter les dangers d'une insistance unilatérale sur la bonté de la création et de l'être humain, comme ceux d'une séparation entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, j'ai proposé ce que j'appelle la « perspective fondamentale de la théologie morale ». Les chrétiens, et donc l'éthique chrétienne, considèrent le monde en son ensemble à la lumière d'un quintuple mystère : la création, le péché, l'incarnation, la rédemption et la résurrection. Toute réalité humaine est concernée par ce mystère. Tout ce qui existe manifeste la bonté de la *création,* a été de quelque manière affecté par le *péché,* mais est atteint par l'*incarnation* et par la *rédemption,* quoique manquant toujours d'accomplir en plénitude sa destinée de *résurrection*. Pour ma part, j'ai critiqué ailleurs une théologie morale récente et un enseignement magistériel dans l'Eglise catholique qui exagéreraient la bonté fondamentale de l'humain [8].

Pour notre propos, la perspective énoncée se formulerait ainsi : créée par Dieu, la sexualité est bonne, mais le péché peut l'affecter et il le fait ; à travers l'incarnation rédemptrice, la sexualité et les relations sexuelles sont atteintes par l'amour du Dieu sauveur, et finalement elles seront transformées, comme tout ce qui est humain, dans les cieux nouveaux et la nouvelle terre.

sexualité et sacramentalité

L'importance que le catholicisme accorde aux médiations explique celle qu'il accorde à la sacramentalité, prise en un sens très large [9]. Toute chose créée vient de la main de Dieu et révèle le Créateur ; de même, la rédemption est médiatisée par l'humanité et son histoire et révélée en celles-ci. En ce sens, tout ce qui existe est un

8. Charles E. CURRAN, **Directions in Fundamental Moral Theology**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 29-62.

9. Kevin W. IRWIN, « Sacrament », in Joseph KOMONCHAK et al. (eds), **The New Dictionary of Theology**, Wilmington, Glazier, 1987, pp. 910-922.

sacrement ou un signe qui manifeste la présence de Dieu et son action : toute la création fait resplendir la gloire de Dieu. La tradition catholique est allée ainsi jusqu'à affirmer que la raison peut prouver l'existence de Dieu, en remontant des créatures au Créateur ; on peut cependant maintenir la doctrine générale du sacrement fondée sur les médiations humaines du divin, sans pour autant tenir que l'existence de Dieu est démontrable comme la conclusion d'un raisonnement, sur l'unique base de la raison.

Cette conception sacramentelle de toute réalité sert à justifier le rôle des sacrements dans la vie des catholiques et dans la liturgie. C'est Jésus qui est le sacrement par excellence de Dieu, puisque son humanité rend visibles la présence et la puissance salvifique de Dieu. L'Eglise, ou communauté des disciples de Jésus, est le signe qui actualise la réalité du Ressuscité dans le monde, les sept sacrements étant les signes privilégiés qui célèbrent cette présence au milieu de nous. Une réalité humaine fondamentale, comme un repas de fête, devient le moyen de célébrer l'actualité du salut parmi nous. Le fait humain du mariage a été reconnu comme l'un des sept sacrements traditionnels : l'union conjugale et sexuelle de l'homme et de la femme devient ainsi le signe et le symbole de l'amour fécond qui unit Dieu à son peuple. Cette conception du sacrement ne vient nullement dévaloriser l'humain en général, ni la sexualité en particulier. Joan Timmerman a fait de la sacramentalité le fondement d'une théologie morale de la sexualité [10]. L'affirmation de la bonté de l'humain doit donc structurer la réflexion chrétienne sur la sexualité et corriger les dualismes présents dans la tradition. Parce que c'est elle qui est fondamentale.

foi et raison

Le point précédent a sa traduction épistémologique : la raison et la foi ne peuvent se contredire. Le catholicisme a vivement défendu cette radicale compatibilité, qui représente à sa manière un grand acte de foi dans les capacités de la raison ; même si, au cours de son histoire, il n'a pas toujours mis sa pratique en accord avec ce principe théorique, il en a fait une clef de voûte de sa théologie. Celle-ci, qui a joué un rôle capital sur la scène catholique, s'est définie comme

10. Joan TIMMERMAN, **The Mardi Gras Syndrome : Rethinking Christian Sexuality**, New York, Crossroad, 1986, pp. 1-9.

la foi cherchant à comprendre et comme l'intelligence en quête de la foi : une manière d'affirmer fortement qu'il n'y a aucune rivalité entre l'une et l'autre. L'histoire des doctrines et des pratiques dans le catholicisme illustre bien cet accord de fond, déjà repérable dans les premiers siècles avec les larges emprunts faits à la philosophie grecque pour rendre compte du message chrétien. Au XIII[e] siècle, Thomas d'Aquin eut le génie de savoir assumer la pensée d'Aristote qui venait juste de réapparaître dans les milieux universitaires européens, afin de mieux expliquer et interpréter les données de la foi. Au plan pratique, c'est le droit romain qui fut repris pour organiser le gouvernement ecclésiastique.

S'il y eut de nombreuses tensions entre foi et raison au cours d'une histoire où s'est parfois perdue la confiance audacieuse des théologiens médiévaux en leur harmonie, si certaines aberrations ont amené les gens à s'imaginer qu'un gouffre infranchissable séparait la foi des sciences empiriques, le catholicisme est néanmoins resté ouvert en principe aux découvertes de la raison et il est parvenu à formuler la vérité dans et par l'usage de la réflexion rationnelle.

Deux points sont plus pertinents pour notre propos. Le premier est la nécessité de se laisser enseigner par les sciences humaines sur la sexualité. La foi ne supplée pas aux lacunes de la raison. Certes, chaque savoir empirique est limité, il ne peut prétendre ressaisir totalement la réalité humaine ; mais les diverses sciences de l'homme n'en sont pas moins en mesure de fournir des connaissances capitales sur la sexualité. Second point : le catholicisme est parfois allé si loin dans la confiance en la raison qu'il est devenu trop rationnel et trop méfiant envers les savoirs non conceptuels, les sentiments et les mouvements de l'affectivité. Or, le même principe théologique qui prône la raison doit également soutenir le rôle positif de ces savoirs et de ces affects : ce sont là des sources indispensables pour comprendre la sexualité. En théorie, l'Eglise catholique est donc disposée à rechercher et à trouver le sens de la sexualité à travers tous les aspects de l'expérience humaine, et sa théologie morale garde à sa disposition tout ce qui contribue à une meilleure compréhension de ce sens, à un meilleur jugement sur les valeurs et les normes qui devraient guider la vie sexuelle.

écriture et tradition

L'importance que la réflexion catholique confère aux liens entre l'Ecriture et la tradition offre aussi à cette pensée d'être aujourd'hui équipée pour dégager une conception plus adéquate de la sexualité. Sans être d'accord en tous points avec cette interprétation des rapports entre Ecriture et tradition, je pense que son orientation fondamentale ouvre des perspectives utiles à quiconque s'essaye à développer une théologie et une morale sexuelle correctes.

En soulignant son lien avec la tradition, on évite à l'Ecriture de voir l'accent mis seulement sur elle-même. Paroles et actes de Jésus doivent toujours être compris et interprétés à la lumière des évolutions historiques et culturelles. On ne s'est jamais contenté de répéter simplement ce qu'on a lu dans la Bible, ni d'identifier la révélation aux mots de l'Ecriture. Il y eut, certes, des périodes où l'on n'a pas donné assez d'importance à l'Ecriture, mais du moins le fondamentalisme biblique n'a-t-il jamais été un problème catholique. A ce propos, il est assez piquant que la méthode de critique biblique des féministes se trouve foncièrement en accord avec l'approche traditionnelle qui a toujours volontiers mis en œuvre de nouveaux présupposés pour stimuler l'interprétation.

La tradition bien comprise n'est pas une réalité du passé, close, mais un effort permanent pour relire la parole et l'action de Dieu dans des conditions en constante évolution [11]. C'est pourquoi l'Eglise doit constamment se préoccuper de mieux connaître et vivre la signification de la sexualité à la lumière des évolutions dans l'espace et le temps. Mais, si on la comprend mal, la tradition censée révéler la volonté de Dieu est purement et simplement identifiée avec « ce qui a toujours été » : ainsi, par exemple, le magistère officiel professe-t-il que le fait historique du refus d'ordonner des femmes dans l'Eglise est une preuve de la volonté divine [12]. En revanche, l'affirmation que Dieu est à l'œuvre dans et par les réalités humaines constitue un principe pour argumenter autrement : cette pratique historique de n'ordonner que des hommes dépendait de conditionnements sociologiques liés aux circonstances, elle ne reflète pas le vouloir immuable de Dieu.

11. John W. O'MALLEY, **Tradition and Transition : Historical Perspectives on Vatican II,** Wilmington, Glazier, 1989.

12. Congrégation pour la doctrine de la foi, **« Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel », Documentation catholique,** 1714, 20 janvier 1977, pp. 158-164.

Prendre la tradition au sérieux, c'est aussi pour l'Eglise romaine être attentive à son propre développement historique. Le renouveau opéré au Concile a été puissamment aidé par les retours aux sources qui ont rendu possible une critique des réalités du XX[e] siècle à la lumière de ce qui se faisait à d'autres périodes de la vie de l'Eglise. Mais, ici encore, le danger existe d'une absolutisation du passé au détriment des signes des temps présents. En tout cas, l'intérêt pour l'histoire est précieux pour analyser les modes d'apparition de conceptions nouvelles ou l'émergence de certaines valeurs et de certaines normes. Les travaux de critique historique peuvent aussi dévoiler quelques impasses, tout comme des problèmes anciens qui demeurent.

Plusieurs études récentes et importantes ont traité des évolutions historiques de la sexualité et des relations entre sexes. Certaines ont réveillé des souvenirs dangereux, oubliés ou délibérément refoulés de la mémoire vivante de l'Eglise. D'où l'importance pour nous d'être renseignés sur ces réalités, comme celle du rôle des femmes dans l'histoire de l'Eglise, par exemple [13]. Pour montrer à quel point cette connaissance du passé est utile à l'exercice présent du discernement, je citerai quelques ouvrages majeurs. John T. Noonan, qui a fait l'histoire complète de la doctrine catholique sur la contraception, conclut que l'Eglise pourrait et devrait modifier sa condamnation de toute forme de contraception artificielle ; comme il avait auparavant étudié le changement de doctrine en matière d'usure, il a signalé le parallélisme qui permettrait une évolution comparable sur ce point [14]. Parmi les enquêtes historiques récentes, je retiens celles de Peter Brown sur la sexualité et le corps dans l'Eglise primitive, de James Brundage sur le droit et la sexualité au Moyen Age, de John Boswell sur la culture homosexuelle en Occident du début de l'ère chrétienne jusqu'au XIV[e] siècle ; sur le mariage, de nombreux travaux ont relevé

13. Le rôle des femmes dans l'Eglise médiévale est le thème d'ouvrages récents, comme celui d'Elizabeth A. PETROFF (ed.), **Medieval Women's Visionary Literature**, New York, Oxford, 1986.

14. John T. NOONAN Jr., **Contraception : a History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists**, Cambridge, Harvard University Press, 1986 (traduction française de l'édition de 1966 : **Contraception et mariage**, Paris, Cerf, 1969). Du même : **The Scholastic Analysis of Usury**, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

la diversité de ses évolutions dans l'histoire du christianisme [15]. Ce sont de telles recherches qui aident à formuler un jugement plus critique sur la tradition et son développement et, par conséquent, à élaborer une éthique sexuelle mieux adaptée aux réalités actuelles.

une approche communautaire

Sur la scène nord-américaine, l'individualisme est un danger permanent ; il touche de nombreux domaines, y compris celui de la sexualité. A mon avis, les critiques adressées par la conférence épiscopale à l'économie des Etats-Unis dans sa lettre pastorale de 1986 s'enracinent d'abord dans l'individualisme qui domine le mode de vie américain [16]. La menace pèse aussi sur la sexualité d'être considérée dans une perspective trop étroitement individuelle, ce que le catholicisme a toujours su éviter [17]. Celui-ci, par son approche communautaire, met en relief la dimension d'engagement mutuel dans la relation entre deux personnes et, au-delà, ses implications pour la société ; la sexualité ne doit pas seulement être reliée aux individus impliqués, mais aussi au bien du genre humain lui-même. Paradoxalement, on pourrait, et parfois on devrait, s'appuyer sur ce lien à l'espèce pour argumenter en faveur d'une limitation du nombre d'enfants dans certaines situations. Des études historiques, comme celles de Peter Brown ou de groupes de recherche féministes, insistent aussi sur les dimensions sociales de l'éthique sexuelle [18]. C'est évidemment une question difficile : dans quelle mesure les aspects collectifs et sociaux de la sexualité conditionnent-ils nos jugements et les valeurs ou les normes qui nous orientent ?

15. Peter BROWN, **The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**, New York, Columbia University Press, 1988 ; James A. BRUNDAGE, **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**, Chicago, University of Chicago Press, 1987 ; John BOSWELL, **Christianisme, tolérance sociale et homosexualité**, Paris, Gallimard, 1985 ; Theodore MACKIN, **What is Marriage ?, op. cit.**

16. « Lettre pastorale des évêques américains sur l'économie », **Documentation catholique** 1942, 21 juin 1987, pp. 617-681.

17. Lisa Sowle CAHILL, **Between the Sexes : Foundations for a Christian Ethics of Sexuality**, New York, Paulist, 1985, pp. 139-143.

18. Cf. Joan TIMMERMAN, **op. cit.** (note 10).

une conception rénovée de la fonction magistérielle

Dans l'Eglise romaine, les problèmes relatifs à l'éthique sexuelle sont devenus de nos jours avant tout des problèmes ecclésiologiques. L'enjeu principal est de savoir comment le magistère s'acquitte de sa fonction : refusant toute modification de ses positions, il dénie en outre fermement toute légitimité à quelque dissentiment public que ce soit, en théologie comme dans les pratiques, par rapport aux normes édictées. L'ecclésiologie occupe alors le cœur des débats.

Ce n'est pas ici le lieu de développer une ecclésiologie qui pourrait revendiquer un exercice moins autoritaire de la fonction magistérielle et admettre la légitimité de certains désaccords sur des points de morale ; de nombreux débats se focalisent aujourd'hui sur les questions d'autorité, qui englobent souvent celles d'éthique sexuelle. Qu'il suffise de rappeler que des propositions pour atténuer cet autoritarisme ont été concrètement rejetées par le pape et les évêques [19]. Sans vaticiner, on peut prévoir que le catholicisme connaîtra encore dans le proche avenir des tensions de ce genre.

Pour en rester au domaine évoqué dans cet article, je pense que les traditions catholiques, tant théologiques qu'éthiques, possèdent des ressources qui, à long terme, permettront une meilleure adaptation de la morale sexuelle. Mais cela prendra du temps et les obstacles ne manqueront pas. En attendant, c'est aux personnes dans l'Eglise catholique qu'il revient de prendre leurs propres décisions, même si beaucoup supportent difficilement les effets néfastes de leurs affrontements avec le magistère actuel.

Que faire dans cette situation ? Les aspects positifs recensés plus haut pointent tous vers un autre caractère distinctif de la tradition catholique, qui est particulièrement significatif : l'immanence du fondement de la moralité. Selon la théologie thomiste qui a profondément marqué l'Eglise latine, cette immanence s'explicite ainsi : ce qui est exigé l'est parce que c'est bon, et non l'inverse. La moralité se réalise dans l'accomplissement authentique de la personne, et elle

19. Voir, par exemple, Francis A. SULLIVAN, **Magisterium : Teaching Authority in the Catholic Church**, New York, Paulist, 1983 ; William W. MAY (ed.), **Vatican Authority and American Catholic Dissent**, New York, Crossroad, 1987 ; Richard PENASKOVIC (ed.), **Theology and Authority**, Peabody, Hendrickson, 1987 ; Charles E. CURRAN, Richard McCORMICK (eds), **Readings in Moral Theology**, n° 6 : **Dissent in the Church**, New York, Paulist, 1988.

vise son bonheur. C'est même pour avoir donné trop d'importance à cette approche « eudémoniste » que la morale catholique a souvent été critiquée.

Que le rôle positif de la personne dans la décision morale soit fortement mis en valeur ne signifie pas qu'il n'y ait plus de problème. Le dilemme qui demeure est simple : chacun doit suivre sa conscience, mais celle-ci peut être erronée. Théologiquement, cette possibilité de se tromper dans sa décision a sa source dans la finitude humaine et le péché : comme être fini, chacun de nous est incapable de voir tout ce qu'il faudrait voir ; comme être pécheur, chacun peut à un moment ou à un autre se leurrer lui-même. Prendre une décision prudente, c'est d'abord reconnaître ces limites inhérentes à la conscience et essayer de les surmonter. Loin des raccourcis commodes et des réponses péremptoires, chacun doit en fin de compte être vrai avec lui-même et avec sa conscience. Ceux et celles qui auraient été blessés et auraient souffert de certaines positions catholiques peuvent se faire aider pour accéder à cette conception plus adulte de la conscience, qui est en accord avec le meilleur de cette tradition.

***

En cette dernière décennie du siècle, l'Eglise catholique a un combat à mener, de même que beaucoup d'individus et que d'autres groupes sociaux, pour parvenir à une plus juste conception de la sexualité et des principes éthiques qui la gouvernent. Ce sera un combat difficile et jamais achevé. La réflexion et l'analyse critique manifestent nombre d'aspects négatifs dans la façon dont la tradition s'y est essayée dans le passé comme à présent. Toutefois, cet article a souligné certaines perspectives fondamentales propres à cette tradition, qui ont de quoi contribuer à résoudre les difficultés et à développer une éthique sexuelle plus pertinente.

Ce qu'il en sera, c'est à l'avenir de nous le dire.

charles e. curran

traduit de l'américain par michel demaison

prospective en droit canonique

Les années 1980 ont vu la promulgation de Codes dans l'Eglise catholique, mais cela ne marque aucun coup d'arrêt pour la réflexion théologique. On semble au contraire renvoyé à reprendre des questions aussi fondamentales que celles des raisons mêmes d'un ordre de l'Eglise, de l'articulation du droit ecclésiastique et du droit séculier (entre autres, la question des droits des chrétiens dans l'Eglise), ou du débat entre unité de l'Eglise et diversité des Eglises locales. Le droit canonique ne peut s'approfondir sans le recours à bien d'autres disciplines, mais, en retour, c'est l'ensemble de la théologie, et pas seulement l'ecclésiologie et la théologie sacramentaire, qui gagne à s'appuyer sur la réflexion des canonistes. D'amples questions sont ouvertes, dans une discipline présentée ici comme dynamique et bien vivante pour les temps à venir.

Le droit canonique est actuellement traversé de questions, il est en pleine évolution. Certes, il existe aujourd'hui un Code révisé de droit canonique pour l'Eglise latine et un nouveau Code de règles canoniques pour les Eglises catholiques d'Orient. On a, d'ailleurs, l'impression que certaines autorités ecclésiastiques considèrent que cela met un terme à la période de croissance et de développement, de mises en question et d'expériences, qui a caractérisé la vie récente de l'Eglise. Et pourtant, le tour d'horizon que nous nous proposons d'entreprendre dans cette brève étude fait apparaître une série de questions ouvertes, qui appellent des approfondissements à la lumière actuelle de la foi.

Les points qui seront abordés ont été choisis au hasard et nous ne prétendons pas qu'ils soient les plus importants ; les développements qui suivent ne visent pas non plus à dresser un état exact ou exhaustif de la question. Nos remarques tendent plutôt à ouvrir une porte sur le monde fascinant (aussi incroyable que cela paraisse !) du droit canonique à la veille de cette fin de siècle. Elles prendront surtout la forme d'observations et de questions, car les questions expriment souvent de façon plus claire les forces à l'œuvre dans ce domaine de l'ordre ecclésiastique. En fait, elles ne font qu'illustrer la nécessité pour les canonistes de poursuivre leur collaboration avec les pasteurs, les théologiens et d'autres encore.

1. pourquoi un ordre de l'église ?

Diverses raisons sont avancées pour justifier l'existence d'un droit canonique ou — comme le vocabulaire œcuménique le dit en termes plus élégants — d'un ordre dans l'Eglise du Christ. Comme dans n'importe quelle communauté, il est important d'avoir un cadre, ou une ossature, qui serve de base au contexte social dans lequel des rapports harmonieux et fraternels puissent se développer. En outre, les chrétiens ont des droits et des devoirs importants, découlant de leur statut de baptisés (et de quelques autres sources) ; le droit permet de protéger ces droits et ces devoirs, il favorise leur exercice.

Mais ce sont là des raisons que l'Eglise du Christ partage avec d'autres communautés humaines. En complément, Paul VI aimait rappeler l'enseignement des conciles, selon lequel l'Eglise est comparable à un sacrement, c'est-à-dire un signe extérieur institué par le Christ pour transmettre la grâce. Si l'Eglise est telle, le droit est un élément fondamental de sa dimension externe, une aide à sa manifestation en ce monde. Il existe un ordre de l'Eglise, ou un droit canonique, en raison de la nature incarnée de cette Eglise.

Voilà donc des raisons de grand poids. Elles ont été affirmées par les papes (Paul VI et Jean-Paul II, en particulier) et par les théologiens, comme dans l'expérience vécue des chrétiens. Pourtant, il est tout aussi évident en cette fin de siècle que toutes sortes de membres de l'Eglise ont tendance à ignorer sa loi et à instaurer de façon indépendante leur ordre propre, souvent sans aucune référence à la tradition ou au droit actuel de l'Eglise. C'est le cas lorsque des fidèles isolés tentent de se faire les gardiens de l'orthodoxie d'autres fidèles, y compris de leurs pasteurs, ou lorsque des « combattants isolés » établissent leurs propres pratiques liturgiques et pastorales sans référence à d'autres dans le même diocèse, voire dans la même ville. Cela se produit encore lorsque des agents officiels du Siège apostolique ignorent les procédures prescrites ou tentent d'imposer leur point de vue personnel, sans référence au droit positif ou aux rites liturgiques de l'Eglise.

De telles attitudes amènent à poser la question : pourquoi un droit canonique ? Ces personnes ne parviennent-elles pas à percevoir la valeur propre du droit ecclésiastique ? Le droit n'est-il pas adapté aux conditions de leur vie chrétienne ? Ou encore, y a-t-il un problème dans le fait même d'un ordre de l'Eglise ? Peut-être cela tient-il,

en réalité, au vieux problème du droit et de la grâce, à la façon de traiter des conséquences du péché dans notre monde, à la lutte incessante pour vivre selon les critères que nous proclamons nous-mêmes comme étant ceux d'une communauté.

2. théologie et droit canon

C'est devenu une banalité de dire que le droit canonique doit être fondé sur une saine théologie. Seule une compréhension correcte du mystère de l'Eglise, des sacrements, de l'expérience de la condition de disciple, peut conduire à une discipline correcte au sein du peuple de Dieu. De fait, les nouveaux Codes de cette fin du XX[e] siècle se présentent comme fondés sur les enseignements de Vatican II et supposent une interprétation conforme à cette ligne.

Mais, si la théologie est une source majeure du droit canonique, ce droit, à son tour, peut constituer une source importante pour la théologie, un *locus theologicus*, une mine susceptible d'exploitation. Ma propre expérience et celle de bien des canonistes du monde entier montrent qu'en travaillant de façon interdisciplinaire avec des théologiens et d'autres universitaires, ceux-ci en sont venus à apprécier les potentialités de recours au droit canonique dans le domaine de la théologie comme une vraie découverte. Déjà, Thomas d'Aquin n'hésitait pas à citer le droit canonique de son époque et Karl Rahner y avait fréquemment recours, en particulier pour dégager les options fécondes que recèle la tradition pastorale de l'Eglise.

Si de nouveaux rapports se développent entre théologie et droit canonique, cela signifie-t-il la disparition des relations séculaires entre droit canonique et droit séculier ? C'est une longue histoire que celle de l'interaction entre droit canonique et droit séculier local. Les empereurs chrétiens d'Orient promulguaient les décisions des Conciles comme lois impériales. Charlemagne convoquait des synodes et mettait en vigueur leurs décrets en vertu de son autorité séculière, renforçant ainsi du même coup son pouvoir. Même la *common law* anglaise puise de maintes manières dans le droit canonique. Au début de ce siècle, les rédacteurs du premier « Code » de droit canonique conçurent leur tâche comme l'élaboration d'un système juridique idéal, dont la perfection susciterait des émules parmi les gouvernants du monde entier.

De nos jours, pourtant, on tente de souligner la distance de l'Eglise au monde, tout au moins aux modes d'organisation de la vie

sociale expérimentés dans le siècle. On affirme que « l'Eglise n'est pas une démocratie » et que les modes séculiers de protection des droits et de prise de décisions ne sont pas applicables dans l'Eglise. L'Eglise est « tout autre », elle ne doit pas être souillée par les modèles civils de gouvernement, dont les chrétiens font l'expérience chaque jour.

Une telle façon de voir est-elle dans la ligne de la tradition de l'Eglise ? Après tout, le titre de « Pontife romain », les termes de « diocèse », de « province », le mode de consultation et d'accord requis dans divers domaines de la vie de l'Eglise, tout cela fut emprunté au droit de la Rome impériale. Le caractère sacrosaint d'une tradition païenne impériale (à la différence de la vie séculière moderne) ne souillerait-il pas l'Eglise ? Ou bien ne faudrait-il pas examiner une question plus profonde et fondamentale, celle des rapports entre l'Eglise et le monde ? Sur ce point le droit canonique, comme d'ailleurs d'autres disciplines théologiques, conserve un grand intérêt.

3. unité et diversité

Ce vieux dilemme philosophique est encore bien vivant en droit canonique ! Il s'exprime dans le mode de relations des Eglises particulières (diocèses, etc.) avec le Siège apostolique, certains diraient de la « périphérie » avec le « centre ». Une illustration en est fournie par la tension entre l'Eglise latine, en sa dimension mondiale, et les autres Eglises catholiques qui sont censées n'avoir pleine autorité que dans leurs « territoires traditionnels » (c'est-à-dire : leur localisation dans l'Empire ottoman du XIXe siècle).

Mais, pour la plupart d'entre nous, l'enjeu le plus clair est au plan de la prise de décisions dans l'Eglise. Notre vie en communauté dépend-elle uniquement d'un individu — le curé de la paroisse, l'évêque du diocèse ou le pape à Rome ? Ou bien nous, la « multitude », avons-nous notre mot à dire pour décider comment nous avons à vivre l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui ? Traditionnellement, l'ordre de l'Eglise a essayé d'instaurer un équilibre entre les différents intérêts en confiant le pouvoir de direction et de prise de décisions à une personne (pasteur, évêque, pape), mais en étroite consultation avec la sagesse de l'Esprit qui habite la communauté, tel qu'il s'exprime par divers canaux (« personnalités » de la paroisse, consistoire diocésain ou du moins ce qu'il en reste dans le chapitre de la cathédrale, clergé et laïcs de Rome ou du moins ce qu'il en reste dans le collège des cardinaux).

Ce système est en crise — au sens profond du terme —, en pleine mutation. D'une part, le nombre croît des expériences de participation à la décision : synodes diocésains, conseils paroissiaux et diocésains, conseils presbytéraux, voire synode des évêques. D'autre part, tout comme dans la société séculière, les instances administratives se multiplient dans l'Eglise et elles paraissent agir en dehors des structures traditionnelles de décision, leur logique propre les rendant autonomes. Nominations de pasteurs ou d'évêques, interventions qui coiffent les décisions pastorales des Eglises locales, limitation de l'autorité du magistère des évêques dans les conférences épiscopales ou au sujet des catéchismes, beaucoup de choses découlent de décisions administratives, prises sans larges consultations ou sans avoir à en répondre.

Notre époque est celle des chances, mais aussi des dangers. L'Eglise est à la veille (du point de vue du droit canonique au moins) d'adopter un style rénové de participation à la décision à tous les niveaux, dans une interaction créatrice de l'unité et de la diversité — certains parlent du temps de la « glasnost » et de la « perestroïka » au sein même de l'Eglise. Mais cela pourrait tout aussi bien aboutir à un style où la voix de la « multitude » n'est ni entendue ni recherchée — certains parlent de résidu de « l'Etat totalitaire ». La collaboration attentive des évêques et des pasteurs, des dirigeants laïcs et des religieux, des théologiens et des canonistes, sera nécessaire pour bien gérer cette situation.

4. les droits dans l'église

Les derniers Codes contiennent une série de canons concernant les obligations et les droits des fidèles. C'est une nouveauté dans le droit de l'Eglise et un développement bienvenu, près de deux siècles après la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et le *Bill of Rights* des Etats-Unis. Mais que signifient ces droits ?

Il s'agit de savoir s'ils sont, ou non, fondamentaux, c'est-à-dire : si une décision d'une autorité ecclésiastique prise en violation de ces droits serait contraire à la réalité même de l'Eglise (et, en ce sens, « anticonstitutionnelle »). Créent-ils un droit du chrétien pris individuellement au regard du reste de la communauté ? Ou bien les « droits » dans le contexte ecclésial sont-ils complètement différents de ce à quoi nous sommes habitués dans notre vie quotidienne ?

Le débat va plus loin. Quelle est la source des droits du chrétien ?

Réside-t-elle dans les obligations que l'on a en vertu de son état ? Dans la dignité du baptisé ? Ou simplement dans la façon dont l'Eglise a décidé d'en organiser l'énoncé, de sorte que le législateur pourrait reprendre ce qu'il a donné ? Michel Foucault nous a mis en garde contre les interminables discussions sur les théories du pouvoir (et donc, des droits) et nous incite à examiner l'usage concret de ce pouvoir. Qu'est-ce qui est fait, en réalité, pour protéger les droits et les obligations des chrétiens ? Nous touchons ici à la question du « bien commun » de l'Eglise, en vertu duquel l'exercice des droits peut être restreint. Est-il possible de limiter les droits du chrétien au nom du « bien commun », au point que ces droits eux-mêmes disparaissent ? Qu'entend-on par « bien commun » ? Est-ce le plus grand dénominateur commun dans la communauté ? Le bien de la collectivité elle-même ? Ou l'intérêt propre de ceux qui définissent les restrictions pouvant affecter les droits ? Est-il constitué par l'ensemble des conditions nécessaires pour que les chrétiens puissent poursuivre leur propre fin — en tant qu'individus et en tant que communauté ?

On a également formulé la question en termes de recherche de la préoccupation centrale du droit canonique. Le Code de 1917 se concentrait sur le bien de l'institution : les préoccupations institutionnelles l'emportaient dans beaucoup de ses dispositions. Le Code de 1983 pour l'Eglise latine a été caractérisé comme déplaçant l'accent sur le croyant, pris individuellement, le « fidèle chrétien ». En ses derniers mots, le Code latin rappelle l'ancien adage : « le salut des âmes doit toujours être la loi suprême ».

Assurément, ces questions ne sont pas nouvelles dans l'Eglise. Elles touchent au problème plus fondamental de savoir dans quelle mesure la doctrine sociale de l'Eglise s'applique au corps social de l'Eglise elle-même, mais cela nous ramène à la question ecclésiologique antérieure de la nature de l'Eglise et de ses rapports avec le monde.

5. communion et mission

La question ecclésiologique de la nature de l'Eglise a été abordée par les canonistes et par d'autres encore dans la période récente. Ils ont eu recours aux notions de « communion » et de « mission » pour tenter d'expliquer le mystère de l'Eglise. « Communion » peut signifier bien des choses pour les uns ou les autres. Ici, nous utilisons ce terme pour désigner cette communion fondamentale qu'est Dieu

(communion des trois personnes en un seul Dieu), qui nous a été révélée de manière spéciale dans la communion des natures humaine et divine du Christ, et qui habite en nous par l'Esprit-Saint, de sorte que nous avons part à la communion divine de la vie. L'expression privilégiée de cette communion est l'Eucharistie, par laquelle nous sommes nourris de la Sainte Communion et, en même temps, conformés en une communion vivante avec tous ceux qui partagent le même pain et boivent à la même coupe. Mais, « communion » peut aussi en venir à signifier un cercle fermé, un « club », un groupe de sauvés, replié sur lui-même et isolé du monde des non-rachetés. Effectivement, dans le passé, le droit canonique a parfois été interprété dans ce sens, créant une société fermée et exclusive. Ainsi, « communion » est-elle une notion trop limitée pour exprimer adéquatement par elle-même la nature de l'Eglise. Elle doit être complétée par « mission ».

« Mission » est également un terme polyvalent. Je l'utilise ici dans son acception la plus profonde. Dieu est mission : nous accédons à la connaissance des trois personnes dans la Trinité par les « missions » qui leur sont attribuées. Le Christ vient en mission, il envoie l'Esprit pour poursuivre cette mission en nous et par nous. Le Christ lui-même, par le baptême et le Saint-Esprit, confère à chaque chrétien le pouvoir de continuer sa mission et de proclamer l'évangile à toute créature. L'Eglise existe comme continuation du Christ, prophète, prêtre et roi ; elle prépare le royaume, enseigne, sanctifie et gouverne ceux qui répondent à l'appel. La mission, ce n'est pas simplement ce que l'Eglise « fait » : l'Eglise est missionnaire par nature, de sorte que l'Eglise *est* mission, aussi sûrement qu'elle *est* communion. Le droit reflète ces deux dimensions de l'Eglise. Il cherche à construire et à maintenir la communion. Il insiste sur la mission, dont tous les fidèles sont responsables, et met en lumière le rôle des laïcs, du clergé, des religieux, des parents, etc. Mais, passer de la théorie et de la formulation juridique à la pratique constitue une étape difficile. Que signifient, par exemple, « communion » et « mission » au regard de « l'Europe chrétienne » et des propositions de « nouvelle évangélisation » ? De quel secours l'interaction de ces concepts est-elle, en matière d'inculturation dans le Tiers Monde, d'adaptation par les Eglises locales ou d'aptitude de l'Eglise à affronter des phénomènes tels que le fondamentalisme ou le néo-évangélisme ? Voilà un vaste travail pour les pasteurs, les canonistes et les théologiens, qui mènera loin dans le prochain siècle.

6. les ministères

Traditionnellement, le droit canonique envisage le ministère à travers les charges ecclésiastiques. C'est-à-dire que l'on identifie une fonction particulière dans la communauté, on énonce ses droits et ses obligations et elle est établie par l'autorité compétente sur une base stable. De cette façon, l'Eglise a cherché à garantir la continuité du ministère, tout au long des changements de ministres titulaires de cette charge.

En droit canonique, une charge sert à identifier à qui il incombe de veiller à ce qu'il soit pourvu à la communion ecclésiale et à ce que l'exécution de la mission de l'Eglise soit assurée. De toute tradition, on a connu une tension créatrice entre ces charges et leurs titulaires d'une part, et, d'autre part, ceux qu'on appelle les ministres « libres », par exemple les ordres religieux mendiants ou certains mouvements ou associations dans l'Eglise actuelle. En théorie, les charges ecclésiastiques, telles que celles des curés de paroisses ou des évêques, ne sont pas censées exclure les autres ministres de l'Eglise, ni limiter nécessairement les fidèles dans le choix du ministre auquel ils entendent recourir. Mais ces charges constituent un réseau permanent et systématique, garantissant que les ministères sont à la disposition de chacun.

Cette façon de concevoir le ministère est-elle encore vérifiée dans la pratique ? La question se pose de plus en plus aux canonistes. Elle intéresse le choix, la formation, l'affectation et la responsabilité de ces ministres. Elle concerne aussi les efforts tentés dans plusieurs diocèses pour élaborer une conception coordonnée en matière de pastorale.

D'une part, si l'on n'est pas tenu de n'utiliser que les services du curé de la paroisse et si l'on peut en réalité avoir recours au ministère d'autres personnes, quelle garantie y a-t-il que les exigences requises pour, par exemple, la réception d'un sacrement dans cette paroisse ne seront pas tournées en allant chercher le même sacrement ailleurs ? A l'évidence, le système canonique des charges n'a pas été établi en fonction de cela ; est-il adapté à la situation pastorale actuelle ? Ces préoccupations d'un autre ordre prennent-elles suffisamment en compte la valeur de la liberté chrétienne que présuppose la conception canonique ?

D'autre part, qui peut être nommé aux charges d'Eglise ? En vertu du Code de 1917, les charges — forme d'organisation cano-

nique du ministère — étaient réservées au clergé. Des considérations pratiques autant que théologiques ont modifié cette situation, déjà durant le Concile. Mais d'importantes questions restent à résoudre.

Par exemple, en quoi consiste la « différence d'essence, et non simplement de degré » (*Lumen Gentium* § 10) qui, selon Vatican II, sépare le sacerdoce ministériel du sacerdoce des baptisés ? Diverses opinions ont été avancées et, bien que tous reconnaissent une différence, il est clair qu'aucun accord n'existe encore quant à la façon de l'expliquer. Un autre exemple peut être tiré de l'effectif des ministres ordonnés. A l'évidence, dans le monde entier, beaucoup répondent à l'appel au ministère comme catéchistes, animateurs de communautés, conseillers, responsables de jeunes, animateurs de prière... Mais le nombre de ceux qui demandent l'ordination ne cesse de diminuer. L'ensemble des prêtres susceptibles d'être désignés pour assumer les charges pastorales traditionnelles se réduit. Même là où le nombre des vocations serait, paraît-il, élevé, il n'est pas à la mesure de l'augmentation du nombre de ceux qui entrent dans l'Eglise. Celle-ci — y compris ses canonistes — est confrontée à cette question : ferions-nous barrage à ceux que l'Esprit appelle ? Ou bien le Seigneur est-il à l'œuvre pour rénover l'Eglise, à mesure qu'augmente le nombre d'assemblées dominicales sans célébration eucharistique ?

Se pose aussi la question de savoir ce que les prêtres sont supposés faire. Le droit canonique prévoit diverses options : toutefois, le nombre des prêtres est insuffisant pour répondre à toutes ces options. Doivent-ils avoir un engagement principalement séculier, en vivant au milieu des fidèles et en témoignant ainsi de l'Evangile ? Doivent-ils, comme le curé de paroisse, servir de chefs d'orchestre à la symphonie des ministères surgis du sein du peuple de Dieu local ? Doivent-ils se concentrer sur l'administration des sacrements, sur les activités qui supposent les pouvoirs conférés par l'ordination, en abandonnant aux laïcs les questions d'organisation et le témoignage chrétien ? Il n'existe pas de solution unique en ce domaine ; la collaboration créatrice de pasteurs, de théologiens et de canonistes est nécessaire pour découvrir toute l'ampleur des possibilités, de façon à traiter chaque situation de la façon qui convient.

7. les sacrements

De plus en plus, les canonistes sont confrontés à la question des rapports entre foi et sacrement. Des considérations pastorales rendent ce problème particulièrement aigu, mais il existe également des raisons théoriques pour l'aborder:

Le problème pratique revêt plusieurs dimensions. Par exemple, l'usage se répand d'imposer des conditions pour la réception de sacrements. Certaines peuvent être assez contraignantes, exigeant une foi bien informée avant la réception, par exemple, des sacrements de confirmation ou de mariage. Les canonistes sont mis à contribution pour tracer une ligne de conduite quant à la préparation doctrinale de foi requise pour le baptême ou la confirmation, l'Eucharistie ou la pénitence, le mariage ou les funérailles. La préoccupation sous-jacente est louable : il s'agit de valoriser la réception du sacrement par une préparation effective et adéquate au plan de la foi.

Mais quelle est la foi véritablement requise pour un sacrement ? Est-ce la foi vivante d'une personne bien informée ? La foi naissante du néophyte suffit-elle ? Une simple ouverture à la foi constituerait-elle même un préalable suffisant ? Ce sont là des questions auxquelles le canoniste ne peut répondre tout seul ; elles exigent également l'éclairage de pasteurs, de théologiens, de psychologues, de connaisseurs des cultures locales, de spécialistes du développement personnel, etc. Si, en définitive, un jugement de prudence doit être porté par le ministre de l'Eglise, quelles sont les indications ou même les normes qui peuvent lui être fournies pour l'assister dans ce jugement ?

Les canonistes sont peut-être surtout connus pour leur travail en matière de mariage. Ils en ont fait pratiquement leur chasse gardée, d'autant qu'avec le temps, la théologie du sacrement était devenue largement dépendante du droit et des tribunaux. Il existe aujourd'hui des signes prometteurs d'un développement plus autonome de la théologie du mariage. Mais ceci pose de nouveaux défis aux canonistes. Si la théologie du mariage nous apprend quelque chose sur la réalité du sacrement, cela n'a-t-il pas une incidence sur le jugement à porter sur les diverses formes de mariages à l'essai ? Par exemple, tout mariage entre baptisés doit-il être considéré comme un sacrement ?

Une question encore plus spécifique pour les canonistes concerne la façon de juger un mariage brisé. Cela doit-il se faire dans un

contexte contentieux, comme à présent, ce qui suppose un conflit (sinon entre les parties, du moins entre elles et l'Eglise, représentée par le défenseur du lien) ? Diverses propositions ont été avancées, qui cherchent à respecter la dignité du sacrement, tout en reconnaissant la situation humaine. Aucune n'a été adoptée par l'autorité ecclésiastique ; cela n'implique pas que les efforts en vue de trouver des solutions plus praticables vont s'arrêter.

***

Telles sont seulement quelques-unes des questions à l'ordre du jour du droit canonique au moment où ce siècle touche à sa fin. Elles donnent une idée de la variété des problèmes qui constituent la palette du canoniste, palette dont les couleurs sont un mélange d'expérience pastorale, de théologie, de traditions et d'expériences juridiques séculières, et de bien d'autres choses encore.

Mais le canoniste ne travaille pas seul à peindre sur cette toile. C'est un projet collectif, qui fait appel au génie et aux talents de la multitude qui constitue l'Eglise. S'il existe un danger, c'est que tel ou tel spécialiste — au premier chef, le canoniste ! — prétende avoir la primauté ou même l'exclusivité. Nous avons bon espoir que l'interaction collective, que *Lumière & Vie* et que d'autres stimulent et reflètent, continuera de nous faire sortir de notre isolement réciproque et de nous aider à garder une perspective plus large, pour la fin de ce siècle et à l'aube d'un nouveau millénaire.

james provost

traduit de l'anglais par louis sizaret

« reste maître et sois mâle »

Quelles sont les perspectives de la théologie féministe ? La théologienne consultée n'a pas jugé souhaitable de répondre à cette question : pour elle, les vrais enjeux des femmes dans l'Eglise ne sont pas d'ordre théologique, mais institutionnel. Et puisque (presque) tout a été dit sur la question, c'est le ton qui doit changer. Non pas une analyse, donc, mais un papier d'humeur, que l'auteur invite son lecteur, sa lectrice, à prendre comme tel. Ne pouvant plus écrire des choses « sérieuses » sur la question, Donna Singles choisit, nous dit-elle, « un haussement d'épaules ».

En cette fin du XX[e] siècle, l'Eglise romaine peut se féliciter que son clergé ait tenu bon. Beaucoup d'Eglises protestantes et anglicanes, n'ayant pas su faire barrage à nombre de revendications, ont finalement accepté d'admettre les femmes aux fonctions sacrées. De cela, les autorités catholiques ne sont pas étonnées outre mesure. Car les pressions étaient fortes.

Si elle avait eu un pape moins ferme, l'Eglise catholique elle-même aurait peut-être manifesté une vulnérabilité comparable. Sans doute, aurait-elle été bien davantage sensible aux accusations de sexisme basées sur des arguments dits « théologiques », selon lesquels réserver aux seuls hommes dans l'Eglise l'exercice de la triple fonction de sanctification, de gouvernement et d'enseignement, cela n'est pas évangélique. Le rejet catégorique par le pape de pressions ainsi fondées a dû lui coûter, même s'il savait qu'il ne fallait absolument pas céder aux demandes de ces gens inconscients, voire même irresponsables. Pressions qui ignorent ou refusent de voir que l'absence des femmes aux échelons supérieurs de décision et de magistère relève de la nature même du ministère ecclésial. Or, cela est bien connu, la nature ne se discute pas. Du moins, pour un clerc.

Aux yeux d'un clerc, il est malheureux que tout le monde dans l'Eglise catholique n'ait pas pu se rendre à cette évidence. Au contraire, dans le fait que les structures de l'Eglise sont exclusivement dans les mains des hommes, certaines personnes ont vu une simple persistance anachronique du système patriarcal. Cette manière d'analyser le monopole masculin du pouvoir dans l'Eglise a impressionné des fidèles et en a rendu un certain nombre méfiants envers la hiérarchie. Pire, en voyant dans le fait de mettre les femmes à l'écart des décisions du magistère une forme d'aliénation, ces personnes ont

« confisqué » la prise de conscience qui s'opère actuellement chez les femmes quant au vrai sens de leur vocation et quant à leur dignité spécifique. Elles ont ainsi laissé entendre aux gens que l'Eglise catholique est « sexiste » et constitue le « dernier bastion de la misogynie » ou la seule instance ecclésiale continuant à « priver les femmes baptisées de leurs droits ». Parallèlement, ces mêmes personnes ont soutenu l'idée irrecevable qu'une femme doit être libre de faire tout ce que fait un homme dans l'Eglise. De la sorte, elles ont insidieusement suggéré l'idée que l'exclusion des femmes du ministère sacré tient uniquement à leur sexe. Elles se sentent alors en droit de se présenter comme victimes d'une politique non évangélique de la part de la hiérarchie.

Ces accusations portées à l'endroit de l'Eglise catholique ont une conséquence passablement néfaste : la vocation propre au sexe de la femme, à savoir : symboliser l'humanité tout entière soumise à la volonté de Dieu, est occultée. Il s'agit là d'une légèreté impardonnable. Elle s'appuie sur une ecclésiologie détournée, laquelle conduit une partie des femmes catholiques — et un certain nombre d'hommes — à ignorer le fait qu'un ministère n'est pas qu'une fonction. Le ministère sacré transforme l'être même de l'homme. Et comme la nature de la femme est inapte au sacré, celle-ci, bien entendu, ne peut jouir d'une telle transformation [1]. C'est d'ailleurs pourquoi l'Eglise, dans sa sagesse, a traditionnellement interdit aux petites filles le service de l'autel, craignant d'éveiller en elles le désir de devenir prêtre, un jour.

Il ne faut pas laisser pourrir une situation déjà inquiétante. Fort heureusement, tous les espoirs permettent aujourd'hui de penser que la contestation de la pratique traditionnelle de l'Eglise a atteint son paroxysme et commence à se résorber. Même aux Etats-Unis, où les revendications ont pris une forme particulièrement virulente après le Concile, le tableau n'est plus aussi noir. A cause de la précarité financière grandissante des femmes, celles-ci ne peuvent plus s'offrir le

1. *Selon Mgr. Becciu, chargé d'affaires pour le Vatican en Nouvelle-Zélande, cette inaptitude est de même nature que celle qui frappe les êtres inférieurs à l'homme : « Il est aussi impossible à une femme, dit Mgr. Becciu, d'être prêtre qu'à un pigeon d'être chrétien. On pourrait verser de l'eau et dire la formule sur un pigeon pour l'éternité, il ne deviendrait jamais disciple du Christ. Par analogie, l'imposition des mains et la formule de l'ordination ne peuvent faire de la femme un prêtre... » (**Challenge Weekly**, 16.12.1989 ; repris par le **Bulletin International : Femmes et hommes dans l'Eglise**, 41, mars 1990).*

luxe de mettre toujours en question la manière dont l'autorité est exercée dans l'Eglise. A cela s'ajoute le fait que nombre de féministes, réalisant enfin combien leur discours sur « la libération de la femme » commence à fatiguer les gens, préfèrent aujourd'hui investir leurs forces vives dans d'autres domaines. Elles demandent moins à être inclues dans les grandes décisions de l'Eglise, ce qui soulage passablement le clergé, jadis exaspéré par leur insistance à « prendre part ». Elles se sont finalement résignées, certes avec quelque mauvaise humeur, à laisser à la hiérarchie les questions importantes qui, évidemment, lui reviennent : l'avortement, la contraception, les mères porteuses, les problèmes de divorce ou de remariage, la fivete, etc. Ces « fortes têtes » semblent avoir compris, enfin, et mieux vaut tard que jamais, qu'elles se sont épuisées pour rien, qu'elles se sont trompées en imaginant, un tant soit peu, que le magistère allait les laisser participer aux décisions qu'il est seul habilité à prendre, étant donné qu'il détient, c'est une évidence, la vérité révélée.

D'ailleurs, si les féministes, comme on peut aisément s'en rendre compte, ne furent ni comprises ni suivies par l'ensemble des femmes, cela est révélateur et a, par des voies du Seigneur détournées, hâté la prise de conscience qu'elles conduisaient un combat pour une cause perdue d'avance ; aussi faut-il se féliciter de cette remise en ordre. Il fallait enfin que ces « fauteurs de troubles » cessent de provoquer les catholiques fidèles avec leurs demandes d'une Eglise plus « évangélique », plus « égalitaire », plus « démocratique », etc. Il ne faut pas perturber inutilement les hommes et les femmes que n'a jamais interrogé le fait que seul l'homme puisse être détenteur du pouvoir sacré. L'Eglise peut donc se réjouir que le féminisme se trouve aujourd'hui en perte de vitesse.

Sans doute, la communauté ecclésiale est-elle perdante, sous un certain angle, car il est indéniable que ce furent souvent les femmes les plus dynamiques, les plus enthousiastes, voire les plus compétentes, qui donnèrent dans ce travers. Elles furent incontestablement généreuses, et incontestablement l'Eglise est appauvrie par leur mise en veilleuse. Mais il faut reconnaître que, tant que ces femmes-là se mêlaient des affaires du clergé, elles avaient tendance à communiquer leur esprit rebelle aux autres, hommes et femmes, nos bons chrétiens, habituellement passifs et peu portés à la critique. Pour ceux-ci, il est normal que les hommes d'Eglise fassent ce qu'ils ont à faire sans recevoir de conseils de femmes quelque peu excitées. Vu donc le

danger que celles-ci représentaient, il est compréhensible que l'on accepte de les sacrifier au désir et au besoin du magistère d'avoir la paix.

Oui, véritablement, l'Eglise est en train de retrouver son rythme de croisière, celui d'avant Vatican II, celui où les chrétiennes « normales » restaient silencieuses et soumises. Mais il convient de ne pas relâcher la vigilance. Il ne convient pas de faire la moindre concession — la moindre — aux groupuscules qui continuent à ramer ici et là, contre vents et marées ; c'est-à-dire, en sens inverse du triomphe progressif des valeurs traditionnelles. Il est regrettable, vraiment, qu'il faille être si rigoureux, si strict, avec des gens d'une rare qualité humaine. Mais, néanmoins, il faut aussi qu'ils se rendent compte que l'avenir est, évidemment, du côté du passé.

La situation de l'Eglise à l'échelle planétaire confirme cette évidence. Actuellement, la vie de l'Eglise se déplace de l'Occident vers les pays de l'Est et le Tiers Monde. Déplacement qui va, heureusement, aider à maintenir les valeurs traditionnelles. Dans ces pays, ne constate-t-on pas que les femmes ont bien d'autres préoccupations que leurs sœurs du monde industrialisé ? Elles s'intéressent d'abord à l'amélioration socio-économique et culturelle de leur sort. Il faudrait alors que l'Eglise soit particulièrement attentive à ces femmes. Et cela, pour une raison bien simple : l'Eglise a toujours atteint les hommes à travers les femmes, elle fera pareil dans l'avenir, car son programme d'évangélisation en dépend. Il serait donc infiniment regrettable qu'en ne prêtant pas aux femmes quelque peu d'attention, l'Eglise manque sa chance. Qu'elle préserve, alors, ces femmes du virus du féminisme [2] !

Mais, sur ce point, il n'est pas nécessaire de se faire trop de souci : les rapports homme/femme dans les pays de l'Est et du Tiers Monde ne paraissent pas constituer un terrain favorable à l'éclosion de ce virus. Quelques exemples suffiront à rassurer les hommes de bonne volonté. Dans des pays tels que la Hongrie et la Pologne, le retour aux valeurs traditionnelles est de mise — et prêché — aujourd'hui. Ici, la femme a une telle dignité qu'elle doit se tenir à l'écart de ce

2. On ne doit pas affirmer qu'une telle éventualité ne se produira pas, un jour. L'étude récente de Andrew Greeley, sociologue renommé aux Etats-Unis, montre que les chances pour qu'une femme devienne féministe augmentent proportionnellement avec le niveau de sa formation culturelle et intellectuelle. Cf. Andrew GREELEY, **The Catholic Myth**, New York, MacMillan, 1990, p. 231.

que fait l'homme, (règle que les rares exceptions dans la vie politique ne démentent pas). Et, si elle ne sait pas, la société et l'Eglise savent, pédagogiquement, le lui apprendre.

Il y a bien des pays : Philippines, Pakistan, Nicaragua, où les femmes remplissent un rôle politique de premier plan. Mais, à la base, rien ne saurait changer : le premier devoir est toujours la double tâche de la procréation et des soins du foyer ; ce qui est heureux. D'ailleurs, si Corazon Aquino, Benazir Bhutto et Violeta Chamorro sont parvenues à la tête de leur pays, n'est-ce point parce qu'il y avait derrière elles l'ombre d'un grand homme, d'un homme qu'elles ne font que perpétuer — pauvres doubles — parce qu'il est mort prématurément ?

En fin de compte, l'éveil des femmes dans les pays non occidentaux de la planète ne constitue pas une menace bien redoutable pour notre clergé. Elles semblent plutôt tendre à poursuivre leur rôle traditionnel d'identification et de survie de la communauté et ne risquent pas de devenir demandeuses d'un rôle d'autorité dans l'Eglise. Ce qui est source d'espoir pour la hiérarchie.

L'organisation ecclésiale historique, le fonctionnement des structures traditionnelles, sont ainsi confortés. La hiérarchie peut continuer à rester fidèle à Dieu qui s'est fait homme. A moins qu'un pape ne devienne lui-même féministe !

On peut donc rester maître, être mâle, être soi et entre soi.

Hélas !

donna singles

able des matières du tome XXXIX
1990

hèmes d'ensemble

ditoriaux

rticles

bibliographies

position

comptes rendus